COLECCIÓN PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Simón Royo Hernández



Pasajes al posthumanismo: historia y escritura



Simón Royo Hernández

PASAJES AL POSTHUMANISMO:
HISTORIA Y ESCRITURA

Dykinson, S. L.

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
http://www.dykinson.es
http://www.dykinson.com

Consejo editorial: véase www.dykinson.com/quienessomos

ISBN: 978-84-9031-174-5
Depósito Legal: M-37577-2012

Maquetación:
Balaguer Valdivia, S.L. - german.balaguer@gmail.com

Impresión:
Coimpress, S.A.
e-mail: clientes@coimpress.es

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1. PARA CENTRAR EL PROBLEMA DE LOS PASAJES AL POSTHUMANISMO

Partimos de dos modelos generales del quehacer filosófico, para presentar, a la vez, un trabajo a destiempo que desglosa en varias secciones los pasajes hacia la unidad de lo que venimos a denominar como pensamiento posthumanista. Por tanto, la estructura de este libro y las proposiciones mismas que se defienden tiene una forma fractal, como las muñecas rusas, esto es, en la que se reitera y explora en diferentes niveles de emergencia problemas análogos. En términos generales diríamos que las proposiciones como: la filosofía sistemática precede a la edificante, el reino de la necesidad es previo al reino de la libertad o la Historia antecede al Nuevo mundo emergente de la postmodernidad; son todas ellas la misma mirada desde diferentes perspectivas o ángulos. Todo ello no es sino una concreción de lo que en el terreno más abstracto y primero de la filosofía implica una Ontología materialista, inmanentista y pluralista.

En todos los contextos seleccionados es relevante el expediente de un pasaje del humanismo al posthumanismo de ahí que los pasajes podrían ser más o menos de los investigados, la tarea está abierta, esto es, escritura e historia resultan condición de posibilidad de muchos de los restantes. Constituyen todos ellos una serie de programas de investigación, como diría Lakatos, una serie de programas de trabajo entrelazados, una topografía con un mapa unitario en el que aparecen algunos de los senderos que convergen en un espacio posthumanista.

Hemos incorporado al conjunto dos cuñas ensayísticas que expresan itinerarios cruzados de los pasajes expuestos, motivos híbridos que no pueden ser olvidados, dos pequeños ensa-

yos que introducen marginalmente dentro del trabajo académico, la muestra de un tránsito hacia una escritura que se pretende filosófica siendo empero accesible a todo lector culto. Con ello se pretende ejemplificar el modelo escogido por quien ha realizado este trabajo como preferible para llevar a cabo la labor filosófica, sin demérito de ningún otro modo de pensar, sino, simplemente, como resultante del hecho de que el tránsito de la teoría a la praxis supone siempre un pasaje posthumanista del que conviene no sólo tratar teóricamente, sino por exigencias de coherencia, poner en práctica.

Los tres elementos que consideramos indispensables para realizar cualquier aportación a una disciplina como la que nos ocupa son: la imaginación, la heterodoxia y el rigor. Hacer compatibles el último con los dos primeros no es fácil y la mayor apuesta del pensamiento contemporáneo tiene que ver con semejante complementariedad.

El presente libro no es estrictamente de «Filosofía», por tanto, el marco teorético en el que se inscribe, no quedará explícitamente reflejado sino que permanecerá en buena parte implícitamente sugerido, sumergido. No hemos trabajado exponiendo fielmente los pensamientos de los filósofos mencionados, tampoco hacemos divulgación de las ideas contenidas en las obras de quienes han sido nuestros maestros, sino que tratamos de colaborar con ellos, de pensar a partir de lo ya pensado por ellos. Dentro de las distintas formas de tratarse con el pensamiento, se nos podría objetar, hay un orden del discurso que iría desde la Ontología o la Teoría del conocimiento como lo primero, hasta la Estética, la Ética o la Política secundariamente y no al revés. Pudiera decirse entonces que comenzar por «el mundo» sería una forma positivista y empirista de tratarse con el pensamiento. Y se podría responder que aquellas filosofías que se creen puras e inmaculadas por permanecer recluidas en la cárcel del concepto o en la profundidad de «lo ontológico» no serían, en definitiva, sino, precisamente, las que conservarían y sostendrían la forma positivista y empirista de tratarse con el mundo. Pero tanto dicha pregunta como su posible respuesta pertenecerían a un pensamiento moderno, dialéctico-dualista, trascendentalista y de pretensiones unívocas y totalizadoras; a un pensamiento que ya no nos parece digno de recepción más que como un caso particular dentro de una pluralidad de modos de tratarse con el pensar, un grupo limitado pero infinito de posibles filosofías que coexistirán entre sí y que, en lugar de seguir una ordenación jerárquica vertical, se influirían horizontalmente las unas a las otras. El predominio de la visión moderna del mundo está lejos aún de haber quedado obsoleto y aunque consideremos el modelo único de pensar como un modelo cuya característica sería, precisamente, la de autoconcebirse como unitario, unívoco y ubicuo; esa característica significa que nunca estará conforme con su adscripción a la pluralidad todo lo cual implica que nuestra época es una época de transición, una era dirigida hacia el predominio de una visión pluralista del mundo, una óptica en la que caben, incluso, las pretensiones de totalización.

Pero las pretensiones de detentar un modelo único de pensamiento no son, por tanto, sólo modernas, ya que dentro de lo que se ha venido a llamar postmodernidad también ha abundado, paradójicamente, la pretensión de que haya una sola forma de realizar la actividad de la filosofía. La adopción de un tal criterio unívoco lleva más allá de la mera relación polémica entre las formas del pensar y arriba, en ocasiones, a un desprecio de toda otra forma de hacer, descartada ya como poco profunda, ya como no sistemática ni rigurosa o bien como insuficientemente artística o científica. La crisis de la filosofía ha llevado a semejantes pugnas y el esfuerzo por aceptar una pluralidad gnoseológica y una pluralidad ontológica está lejos aún de haber sido alcanzado.

En el tiempo de la Historia es muy posible que continúen existiendo siempre, incluso dentro de un sistema abierto, opciones de la pluralidad que se despeñen por el camino de pretender la aniquilación o sobredeterminación de todas las demás; lo que conlleva la pervivencia del conflicto, que puede quedar minimizado por un pensamiento que se reconozca débil, pero que quedará difícilmente anulado. Las fuerzas de la pluralidad deberán estar siempre alerta para impedir el monismo en cualquiera de ellas.

Y si bien no todo vale pues entre los diversos «modos de vida» no se puede admitir lo que nadie elegiría como «buena vida», como es la vida muriendo de inanición o padeciendo vejaciones y torturas y aunque nadie tenga la visión panóptica del juicio universal que le permita dictaminar de forma absoluta lo válido o lo no válido (excepto con relación a las condiciones de existencia básicas o mínimas para que se pueda dar la más simple supervivencia animal adecuada, como la que le concedemos a cualquier mascota doméstica); tampoco una sola opción única podrá valer en exclusiva ni será deseable que prevalezca en exclusiva. Garantizar o al menos no impedir la emancipación real del «reino de la necesidad» a todos los hombres como previo al disfrute del «reino de la libertad» nos sigue pareciendo el único modelo moderno digno de ser cumplimentado, ahora sí lejos de las farsas e hipocresías del formalismo «humanitarista» que el capitalismo exige a la democracia burguesa.

Incluso en la ciencia siempre habrá varios discursos consistentes disputándose un espacio determinado y los distintos niveles de emergencia de la realidad ya hacen tremendamente mitológicos los alegatos reduccionistas del monismo de la continuidad. Así, las pretensiones de que todo se reduzca a átomos, de que todo sea psicológico, de que todo se reduce a fenómenos sociales, económicos, estéticos; que todo sea biología o que al fin y al cabo todo se reduzca al devenir del espíritu absoluto; no son más que quimeras con las que hurtarse el trabajo de dar cuenta de la complejidad y de la parcialidad, con enormes consecuencias políticas de dominación y de barbarie.

Nuestro trabajo debido a lo antecedente será tanto historiográfico como estructural. Se tratará de un libro pegado a su tiempo que, aun teniendo en cuenta la tradición, como exige la hermenéutica, reflexione desde un lugar y un tiempo «concretos», como exige la filosofía del presente, alcanzando diversos niveles de concreción; bajo la pretensión de abrirse camino hacia un pensamiento postestructural atento a la «diferencia» y llegar a concretar, por así decirlo, hasta pisar la calle.

El punto de partida de quien aquí escribe no ha sido otro que la llamada «hermenéutica de la sospecha», Marx, Nietzsche y Freud, a la que tuvimos que sopesar con referentes polémicos como podrían ser Rousseau o Platón, cuando no Kant y la tradición liberal. Desde estos pensadores fundamentalmente es que antaño comenzamos el camino que nos ha llevado hasta la contemporaneidad, sin dejar de atender a otros pensadores clásicos, como Aristóteles

o Montaigne, ni a otras disciplinas actuales que conversan y convergen con la filosofía, como serían la economía, la antropología, la historia, la literatura o el arte y la ciencia en general.

Como miembros de nuestro tiempo no habrán de faltar como referentes discursivos de nuestro trabajo asuntos del presente, entendidos éstos como niveles de emergencia de un discurso ya híbrido y heterodoxo; una conversación que quizás acabará imponiéndose e implantándose a lo largo de éste siglo XXI como género filosófico por excelencia.

Pretendiendo la exposición de un pensamiento inmanente, siguiendo más el estilo de trato con la filosofía francés que el alemán, nos hemos visto compelidos a trabajar por temas y no por autores; a desplegar las ideas desenvolviéndolas, demorándonos en ellas, atreviéndonos a pensar, pero buscando el apoyo de un cierto aparato crítico en notas al pié para dar cuenta moderna de semejante menester. Porque efectivamente como dijera Hegel en un *Prólogo* como éste es posible que en filosofía no sólo cuente el resultado sino también el proceso que ha llevado hasta él[1].

Por tanto, entre las modalidades del pensar contemporáneo contamos aún con la «modernidad» ya que, como hemos señalado, no la contemplamos como el único modelo de pensamiento posible, sino como uno más entre una pluralidad de posibilidades realmente existentes ya en acto. A tal fin de recusar lo Uno a favor de lo Múltiple responde en nuestro trabajo la crítica y deconstrucción de la continuidad acumulativa del monoteísmo del mercado; así como la crítica y deconstrucción del «pensamiento único», en todas las modalidades semánticas que alcanza esta expresión. Y por tal motivo nos vemos obligados a oscilar entre dos extremos: entre una filosofía no atenta al pasado, puro presente, que queda libre para la creatividad pero ciega ante del devenir histórico y una filosofía anclada en lo pretérito, pura filología, desatenta con todo acontecer. Entre éstos dos polos hemos buscado un término medio, pero aplicando una lógica polivalente y sintetizando por ello al menos tres de las modalidades principales del pensamiento contemporáneo, la sistemática, la formativa y la edificante. Sin olvidar por ello que un pensamiento que pretenda ser algo más que una mera síntesis dialéctica de contrarios no sólo habrá de contemplar como mínimo más de dos posibilidades, sino que habrá de hacerse cargo, también, de las discontinuidades, las inconmensurabilidades, los acontecimientos y las ausencias; así como de las huellas, los rastros, trazos y silencios. Un recorrido que ha de llevarse a cabo sobre la marcha, tanto individual como colectiva, de un tiempo histórico que exige ya esa nueva modalidad en ciernes que llamamos «posthumanismo del siglo XXI». Para ello resultará necesario articular la posibilidad de un pluralismo real que, a diferencia del monismo monoteísta del mercado, no desprecie lo que ignora, sino que lo respete y pueda convivir con las diferencias.

Si nos fijamos bien veremos que Heidegger, Deleuze, Lyotard, Vattimo, Zizek o Braudillard, entre otros muchos, son pensadores con una formación erudita y un conocimiento de la Filosofía Sistemática o de la Historia de la Metafísica impresionante y de que es precisamente

[1] Sobre este punto véase mi: "Devenir del Ser y filosofía del concepto. (Un comentario de la primera parte del «Prólogo» a la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel)". Publicado en la Revista Digital *A Parte Rei* nº 29, septiembre de 2003, accesible a través de Internet en la dirección: http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/royo29.pdf

esa profesionalidad en la historiografía filosófica y en la filología crítica lo que les permite diferenciarse de lo pretérito y abrir un porvenir.

Si el «acabamiento» de la filosofía que opera la Metafísica tiene uno de sus elementos esenciales en la fragmentación de discursos, el movimiento contrario habrá de consistir en la simultaneidad discursiva complementaria o indecidible dentro del quehacer filosófico. De ahí la necesidad de un «pensar preparatorio» que nos permita encontrar nuestro propio «camino del pensar». De ahí que conjurar el final de la filosofía implique una tarea del pensar que explore otras posibilidades alternativas a la mundialización del pensar de la metafísica, pero desde el tránsito por la historia de la metafísica: "cualquier intento de hacerse una idea sobre la supuesta tarea del pensar, se ve remitido a una mirada atrás, hacia la totalidad de la Historia de la Filosofía". Pero en esa mirada hay también que mirar, escuchar y tocar el mundo (sin olvidar la tierra), pues no basta con saborear sólo los libros y ejercitar tan sólo la razón; sino que alguien se tendrá que encargar de ese lugar intermedio entre lo divino y lo terrestre que constituye lo humano.

Oponer edificación a sistema no sería sino la inversa de la posición positivista. Ambas tienen mucho que ver con los sistemas de enseñanza de la filosofía de las instituciones del mundo Occidental. Unas posiciones filosóficas y unas instituciones de enseñanza que se retroalimentan, vistas desde un materialismo postmarxista y no determinista, y que nos enseñan que la reducción de la Filosofía al discurso abstracto y conceptual, a las jergas especializadas creadas entorno a determinados autores; no son sino un mal moderno absorbido por la postmodernidad, que no ha desarrollado otros modelos de instituciones filosóficas excepto la adscripción de los estudios de filosofía en el área de la literatura, como ha ocurrido en Estados Unidos.

El sistema de enseñanza de filosofía alemán procede de forma diacrónica e historiográfica, trabajando el pensamiento desde un autor tratado sistemáticamente a través del género del comentario de textos; mientras que el sistema de enseñanza de filosofía francés procede de forma sincrónica y estructural, trabajando el pensamiento por temas y no tanto por autores, a través del género de la disertación filosófica. El que Francia y Alemania sean las dos principales potencias filosóficas del planeta y que ambas conformen el corazón de la nueva Europa, nos parece un hecho indiscutible ante el que hay que adoptar una posición entre ambas o bien conjugar ambas; aunque la filosofía italiana ha tenido igualmente un enorme florecimiento. La apuesta por el modelo francés significa la connivencia con el lado izquierdo del corazón de Europa, porque aunque la hermenéutica de la sospecha la conformasen una tríada de alemanes del siglo XIX, éstos, es en Francia donde han tenido un mayor eco y una más fuerte recepción. A nuestro juicio es a causa del segundo modelo adoptado por influencia del estructuralismo que la filosofía francesa contemporánea ha tenido una fuerza tan rotunda. Y pensamos que la seguirá teniendo el postestructuralismo siempre y cuando se exija a sí mismo tener muy en cuenta la historia de la filosofía que nos precede y no claudique ante la fuerte recepción que ha tenido y sigue teniendo en los estudios literarios estadounidenses.

Tanto a pesar de que Hegel nos advirtiese que "la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante[2]" como que Richard Rorty nos haya advertido de que deba ya guardarse de pretender ser sistemática (Ver: Adenda).

Frente a Platón, Santo Tomás, Kant o Hegel, que servirán como modelos para la filosofía *sistemática* en la modernidad, hay que tener presentes a Rorty y Gadamer como modelos de la filosofía *edificante* y *formativa* (respectivamente) de la postmodernidad. La *Bildung* (formación) de Gadamer recoge ciertamente el eco de la *Bildung* hegeliana, pero sin oponer el concepto (*Begriff*) al sentimiento (*Gefühl*) y la intuición (*Anchauung*). Por ello nos ofrece una filosofía más orientada hacia la edificación (*Erbauung*) que hacia la evidencia (*Einsicht*); pero sin renunciar al concepto. Hegel sin embargo emplea la palabra *Erbauung* como opuesta a *Bildung*. La primera palabra significa *construcción, edificación*, algo que reserva Hegel para el desarrollo del sentido estético, literario o moral-religioso, para el afinamiento del sentimiento y de la intuición, siendo entendida como *cultivo de la sensibilidad* o *refinamiento*; por eso Hegel emplea la segunda palabra para caracterizar la *formación del razonamiento*, para el aprendizaje de la filosofía en cuando desarrollo de la capacidad reflexiva y conceptual. Pero por el contrario, Rorty y Gadamer, emplean *edification* y *Bildung* respectivamente, también en el mismo sentido que Hegel emplea *Erbauung*, negando la distinción tajante entre una esfera teorética, única y cerrada, frente todas las demás, forzando así a la contemporaneidad y a la filosofía del presente a sintetizar sistematismo y edificación.

El pensamiento contemporáneo no ha dejado de ser sistemático ni riguroso por el hecho de tomar preferentemente un carácter edificante, prueba de ello son los trabajos de Foucault, Kühn, Heidegger o Derrida, que componen una cuadriga fundamental que jalona nuestra recepción actual de las ideas como las de discontinuidad, inconmensurabilidad, acontecimiento y, ausencia, rastro, espectro o huella, dentro del pensamiento actual. Y también Gadamer junto a la tríada de Bataille, Deleuze y Jünger, entre los que se pueden denominar, ya también, *clásicos recientes*, todos ellos trasgreden la filosofía sistemática internándose en la edificante. Seguimos su ejemplo y su pensar.

Propio de la sociedad capitalista es tal agresividad permanente para imponer el "Yo", mejorar la renta o publicitar la propia obra, pues nos movemos en un espacio de competencia económica y frustración permanente. También los grandes pensadores pueden humanamente ser presos de las mismas dolencias que acechan al hombre común, pero mientras que algunos se equivocaron en su juventud y se enmendaron en la madurez o vejez; otros realizan el camino inverso (si es que no circular) madurando tanto que se caen del árbol, se pudren, y les salen feos gusanos, aunque crean que se van a convertir en mariposas.

Abordamos aquí entonces la exposición de un trabajo de juventud, de transición, ya sea tomado tal pasaje como un salto discontinuo en una simultaneidad o ya como un desarrollo dentro de una continuidad. Pensamos que podrá formar parte, finalmente, quedándose en el pasaje, en el tránsito, en el "entre" que une la infancia y la vejez, de una labor intempes-

[2] G.W.F. Hegel *Die Phänomenologie des Geistes*. [1807]. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1986, «Vorrede», s. 17: "Die Philosophie aber muß sich hüten, erbaulich sein zu wollen".

tiva que actúa desde el presente y parte de la contemporaneidad, para recoger lo pretérito y adelantar un porvenir.

La finalidad de toda obra estriba en situarse mediante ella y tras ella en un lugar desde el que poder contribuir, aunque sea modestamente, con alguna aportación, a la comunidad filosófica y a la sociedad científico-teórica dedicada a la generación de pensamiento. Todo lo que sigue, por consiguiente, no es más que la propedéutica necesaria para poder hacernos cargo y estar en condiciones de abordar, la tarea actual de participar en la producción colectiva de un pensamiento para el siglo XXI, un pensamiento posthumanista que está en vías de realización.

2. CUANDO EL HUMANISMO RENACENTISTA E ILUSTRADO SE VOLVIÓ HUMANISMO METAFÍSICO E IDEOLÓGICO

En el posthumanismo el Hombre no es constituido ni se autoconstituye, no funciona ni como Sujeto ni como Fundamento. Por fin hemos llegado al momento en que se borran los contornos entre lo animal, lo humano y lo tecnológico, tratándose lo resultante de un ente híbrido e irreductible. El ente resultante puede llamarse "ser biotécnico" y considerarse relativamente multifactorial. Podemos detectar ya, genealógicamente, un comienzo de la más certera crítica del humanismo, esa mentalidad que constituyó al ser humano como centro del universo, en el siguiente fragmento de Friedrich Nietzsche:

> "En algún apartado rincón del universo, desperdigado de innumerables y centelleantes sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales astutos inventaron el conocer. Fue el minuto más soberbio y más falaz de la «Historia Universal», pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras un par de respiraciones de la naturaleza, el astro se entumeció y los animales astutos tuvieron que perecer. Alguien podría inventar una fábula como ésta y, sin embargo, no habría ilustrado suficientemente, cuán lamentable y sombrío, cuán estéril y arbitrario es el aspecto que tiene el intelecto humano dentro de la naturaleza; hubo eternidades en las que no existió, cuando de nuevo se acabe todo para él, no habrá sucedido nada. Porque no hay para ese intelecto ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo. Pero si pudiéramos entendernos con un mosquito, llegaríamos a saber, que también él navega por el aire con ese mismo *pathos* se siente el centro volante de este mundo. Nada hay en la naturaleza tan despreciable e insignificante que, con un mínimo soplo de aquel poder del conocimiento, no se hinche inmediatamente como un odre; y del mismo modo que cualquier mozo de cuadra quiere tener sus admiradores, el más orgulloso de los hombres, el filósofo, quiere que desde todas partes, los ojos del universo tengan telescópicamente puesta su mirada sobre sus acciones y pensamientos" (Friedrich Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 1).

El comienzo del texto citado de Nietzsche inaugura toda una vertiente de la filosofía contemporánea que llega hasta nuestros días y que viene caracterizada con una *fábula*, con la que se quiere ilustrar un estado de cosas que se quiere precisamente cambiar.

Una fábula o mito no es sino una *metonimia*, un conjunto de metáforas con las que se quiere ilustrar una situación y transmitir un mensaje que no puede ser expresado directamente. Por eso Nietzsche nos transmite un mensaje mediante una narración inicial, porque no hay ningún punto arquimédico (lugar desde el que habla Hegel) desde el cual mirar a la *Historia Universal* desde el principio hasta el final; sin embargo, se considera a esa misma Historia, hegelianamente, como un devenir teleológico del cual el hombre es el principio y el final. Nietzsche denuncia esa *metafísica tradicional* e intenta afirmar la finitud y el antihumanismo, temas desarrollados posteriormente por pensadores como Martin Heidegger o Michel Foucault.

Galileo restó al humanismo antropocentrista la condición de *centro del universo* al declarar al planeta tierra como una minúscula roca perdida en el extremo de la Vía Láctea y mantenida por el calor de una estrella enana. *Darwin* restó al humanismo antropocentrista la pretensión de los hombres de pertenecer a una *esfera transcendente a la animalidad* y lo situó entre las demás especies de la naturaleza. Y con *Nietzsche y Freud* se restó al humanismo la pretensión de que la *racionalidad* fuese el resorte primordial del ser humano, demostrándose respectivamente los derechos de la voluntad y del inconsciente a tomar parte, y no pequeña, en la determinación de los actos de los seres orgánicos. Todos ellos, junto a *Marx y los ilustrados franceses*, restaron peso a la tesis humanista de la *divinidad transcendente del ser humano* defendida por la mayoría de las religiones. Podría pensarse que esto sería suficiente para erradicar las *ilusiones humanistas* del pensamiento filosófico contemporáneo y, sin embargo, el *humanismo* sigue vigente y continúa sintiendo ese *pathos* de ser el *centro del universo*. A ello han contribuido, precisamente, *la ciencia y el lenguaje*, como dos reductos, *últimos bastiones del humanismo*, o los más potentes, a los que Nietzsche se enfrenta en el texto que comentamos.

Parte del *ecologismo* actual está relacionado con el antihumanismo al rechazar la escisión hombre/naturaleza que a su juicio ha llevado a la destrucción del medio ambiente. El *etnocentrismo*, tan debatido en la antropología desde sus comienzos decimonónicos a nuestros días no es sino un *humanismo restringido*, la consideración de que Occidente y su cultura son el centro del mundo y del universo y sus habitantes los depositarios del destino de la Historia y los representantes de la civilización.

El *racismo* no deja de tener otro origen si se recuerda a Lévy-Strauss enseñándonos que para el aborigen *los límites de la humanidad coinciden con los límites de la tribu*, desde donde se pueden entender los *nacionalismos*, *integrismos* y, emblemáticamente el *nazismo*. A la *Verdad Absoluta* Dios, cuya prematura muerte certifica Nietzsche, sigue la verdad absoluta Hombre, tan arraigada como impensada:

> "La cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo. Se comprende, en estas condiciones, que el pensamiento clásico y todos aquellos que lo precedieron hayan podido hablar del espíritu y del cuerpo, del ser humano, de su lugar tan limitado en el universo y de todos los límites que miden su conocimiento o su libertad, pero que ninguno de ellos haya conocido jamás al hombre tal como se da al saber moderno. El «humanismo» del Renacimiento y el «racionalismo» de los clásicos han podido dar muy bien un lugar de privilegio a los humanos en el orden del mundo, pero no han podido pensar al hombre[3]".

La obra de Nietzsche está dedicada en una gran parte a destruir la verdad absoluta (Dios, el Hombre y la Moral):

> "Nietzsche encontró el punto en que Dios y el hombre se pertenecen el uno al otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre (...). Si el descubrimiento del retorno es muy bien el fin de la filosofía, el fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía. Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia, no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo[4]".

Así, el *pathos* de ser el centro del universo, que ha caracterizado al hombre moderno, no es algo perteneciente al pasado y hoy superado; pese a las críticas que se inauguran con Nietzsche, Marx y Freud, ateos y hermenéutas de la sospecha, la visión del mundo humanista permanece firme, haciendo frente a sus adversarios.

Pero, ¿qué significa la expresión *pathos de ser el centro del universo*?

Puede servirnos para comprender el término[5] el recordar que frente a los estoicos, que buscaban la *ataraxia* o *imperturbabilidad*, la época helenística contó también con los escépticos, que buscaban la *apatheia* o *insensibilidad*. La diferencia entre ambos conceptos reside en que una persona *insensible* no siente ni experimenta los avatares del destino, simplemente le son indiferentes, mientras que una persona *imperturbable* es aquella que siente y experimenta los embates del destino pero los resiste sin ningún problema y sin alterarse lo más mínimo ni verse afectado por ellos; como el *hombre racional* que aparece al final del texto nietzscheano. El *hombre intuitivo*, sin embargo, no sería en absoluto homologable al escéptico helenístico porque en lugar de buscar la *apatheia*, se instala en la *hiperpatheia*, la hipersensibilidad, que le lleva a experimentarlo todo con su más alto grado de vigor.

Aquí el *pathos* del hombre que se ufana de ser el centro del universo remite a un sentimiento de superioridad producido por un estado de ingenua autocomplacencia, así, tan *insensible* como el mosquito que se cree el centro del universo habrá de ser el *sentimiento* antropocéntrico.

---

[3] Michel Foucault: *Las palabras y las cosas*. Ed.Siglo XXI, México 1989, p. 309.

[4] Michel Foucault op. cit., pp. 332-333.

[5] *Páthos: vocablo griego que alude a todo lo que uno experimenta, siente o padece*: experiencia, suceso, prueba, sufrimiento, infortunio, desgracia, enfermedad, muerte, etc. Referido tanto al estado de ánimo como a la disposición moral e intelectual. Suele traducirse, de acuerdo con el término griego original, por *Sentimiento* o sensación, tal y como lo emplea aquí Nietzsche. Es un vocablo de grandes connotaciones semánticas, motivo de que el filósofo lo utilice en su sentido griego, aunque emplee la palabra alemana «*Pathos*» que en general tiene el significado, más preciso, de *patetismo o énfasis*.

Antes hemos dicho que el humanismo continúa vigente y que la lucha en contra de semejante mistificación perdura en nuestros días. Es momento de presentar brevemente al *humanismo contemporáneo* y esbozar las *críticas antihumanistas* que han dado lugar a la filosofía contemporánea.

En un primer sentido *humanismo* es la atmósfera intelectual emanada del interés *renacentista* por lo humano. Así, el humanismo renacentista vendría a rescatar la opción socrática del quehacer filosófico centrado en el hombre. El humanista del Renacimiento es aquel que se ocupa de las cosas humanas (ciencia y humanidades) frente al teólogo medieval, ocupado con las cosas divinas (teología escolástica), aunque ya empieza en su seno la separación entre ciencias y humanidades.

En un segundo sentido, el humanismo viene a defender la dignidad humana frente a todo tipo de alienación, pero la determinación de lo que de valioso hay en el hombre difiere y diferencia a las doctrinas «*humanistas*» que serán por ello humanismos «liberales», «marxistas», «cristianos», «islámicos», etc. Los cuales, aun compartiendo la misma actitud general, le darán a ésta distintos cometidos.

El humanismo en ambos sentidos converge, (a juicio de Heidegger, que publicará su *Carta sobre el humanismo* en 1947), en ser deudor de una determinada metafísica, una idea del hombre y de su destino que es necesario rechazar: "Si acaso y cómo aparece, si acaso y de qué modo el dios y los dioses, la historia y la naturaleza entran o no en el claro del ser, se presentan y se ausentan, eso es algo que no lo decide el hombre". Por ejemplo, no es el hombre quien posee al lenguaje sino el lenguaje quien posee al hombre, al poeta y al filósofo, porque "el lenguaje es la casa del ser" y la función del hombre es la de ser "pastor del ser". Presentarse como centro del universo y del cual dependa todo lo existente será una noción de humanismo contestada desde numerosos frentes.

El *protestantismo*, con su enfática proclama de la necesidad de evitar que haya intermediarios entre el Hombre y Dios, llegó a conectar con el *liberalismo* romántico decimonónico, para el que la libertad era un derecho de la *dignidad humana*; que sostenía, por tanto, como los protestantes, que ninguna autoridad externa podía instruir al hombre en cuanto a su deber; lo que encajaba con la idea de que no debía haber ningún intermediario entre el alma y Dios. Los *derechos del Hombre* del liberalismo ilustrado eran algo absoluto aun superior al derecho divino sobre el que se asentaba el poder de los reyes e incluso a los títulos teológicamente sagrados del Papa. No obstante, hoy en día se siguen esgrimiendo los Derechos Humanos con tanta obstinación como se incumplen.

Tras la segunda guerra mundial es cuando el debate sobre humanismo & antihumanismo cobra una mayor vigencia. El primer acto de este debate podría decirse que se abre en 1946 con la publicación de la multitudinaria conferencia de Jean Paul Sartre en el club *Maintenant*: *El existencialismo es un humanismo*, donde se presenta lo que dará en llamarse «humanismo existencialista», donde se afirma: "Construyo lo universal eligiendo; lo construyo al comprender el proyecto de cualquier otro hombre, sea de la época que sea". Ya hemos aludido a la crítica heideggeriana al humanismo que sigue polémicamente a la declaración de Sartre,

cuyo hombre como proyecto de libertad universalizado, tiene que ser hermenéuticamente rechazado.

La polémica crecerá alcanzando un primer climax en 1956, fue aquel el año de la gran encuesta sobre el humanismo, dirigida por la Unesco a los más relevantes intelectuales europeos (publicada en tres grandes volúmenes por la revista *Comprendre*); fue aquél el año del primer encuentro entre cristianos y marxistas, en Salzburgo, en la que una anunciada y mutua vocación humanista actuó como elemento aglutinante. Y fue también aquél, finalmente, el año del XX Congreso del PCUS, en el que la crítica a los «excesos» del stalinismo, puso de relieve el carácter encubridor del «humanismo» abstracto imperante en los discursos oficiales, al tiempo que marcaba el inicio de la penetración del «humanismo burgués» en el seno de los discursos, prácticas y actitudes comunistas que apelaban al primer Marx humanista de los *Manuscritos de Paris* (texto escrito por Marx en 1844 pero no publicado hasta 1934). En *El Capital* se habría superado ese marxismo humanista de simple denuncia de la alienación humana y de clara búsqueda de la emancipación humana.

El segundo acto de la disputa filosófica entre humanismo y antihumanismo tendrá lugar en Francia, en los años sesenta, y viene anunciada por la polémica entre Sartre y Claude Lévi-Strauss. La crítica que éste realiza en el último capítulo de *El pensamiento salvaje* (1962) a los puntos de vista del Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica* (1960) puede considerarse como el inicio de un debate que coincide con el «boom» parisino del estructuralismo y en el que volverán a destacar especialmente los nombres de Louis Althusser y Michel Foucault.

Althusser[6], contra Erich Fromm, Jorge Semprún, o Roger Garaudy[7], revelaba el carácter ideológico y encubridor del *humanismo marxista* y proponía una nueva lectura de Marx, separando al humanista ideólogo de juventud del científico posterior, bajo la idea de un corte epistemológico en la obra marxiana. Según Althusser, el diálogo entre el socialismo humanista y la socialdemocracia, suponía la absorción y anulación del comunismo por la ideología burguesa humanista:

> "...Tengo muchas más dudas que tú acerca de los «síntomas» de la existencia concreta de la universalidad del género humano actualmente. Los ejemplos que das (hambre en el mundo, subdesarrollo, sistema monetario mundial, cooperación científica internacional, contaminación de las aguas, año hidrológico internacional) me parecen muy

---

6 Louis Althusser, Jorge Semprún, Michel Simon, Michel Verret *Polémica sobre marxismo y humanismo*, ed.s.XXI, (1ª edición,1968), 6ª edición 1974. Cfr. Althusser/Balibar *Para leer el Capital*, ed.siglo XXI (1ªed. 1965-68).

Por otra parte el *humanismo* tiene una gran tradición y vinculada con el *historicismo*: por ejemplo en W.Dilthey *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. F.C.E. México, 1947.

7 A través de sus obras, se aprecia que el pensamiento de Garaudy ha evolucionado, desde un *comunismo pro-soviético* y un *humanismo marxista* que defendía en los años cincuenta y sesenta, pasando por un *humanismo marxista-cristiano* defendido desde mediados de los sesenta hasta mediados de los ochenta, hasta arribar a un *ecumenismo de raíz islámica* con el que se refundieron los anteriores, (con conversión incluida al islamismo), desde la segunda mitad de los ochenta hasta los años noventa. Cfr.Roger Garaudy: *Humanismo marxista* (1957); *Perspectivas del hombre* (1961); *Del anatema al diálogo* (1965); *Por un diálogo entre civilizaciones* (1977); *Como el hombre se hace humano* (1978); *Palestina, tierra de mensajes divinos* (1986). *Hacia una guerra de religión*, con prefacio de Leonardo Boff (1995); *Grandeza y decadencia del Islam* (1996).

irrisorios y sobre todo sospechosos. Sabemos perfectamente que las campañas contra el hambre en el mundo, las campañas por la cooperación internacional contra el subdesarrollo, contra el cáncer, etc., son los «caballos de batalla», en el estado actual de las cosas, de los representantes hábiles del imperialismo y del concilio religioso. Los que «hablan» hoy del «hambre en el mundo» y del «subdesarrollo» son exactamente aquellos que los producen y los mantienen en ese estado. No son sino «palabras», ya que el sistema imperialista que *produce* «el hambre en el mundo» y el «subdesarrollo» (concepto anticientífico, por lo demás, ideológico), es absolutamente incapaz no sólo de remediar estos males, sino incluso de dejar de *producirlos*. Los discursos que se pronuncian acerca de estos asuntos dramáticos no constituyen sino una cortina de humo para las buenas conciencias, les permite acomodarse a la realidad existente de la explotación y de la guerra, dándoles la contrapartida verbal de los «discursos» destinados a procurarles una «buena conciencia». La necesidad de dar esta buena conciencia prueba que existe cada vez más una «mala conciencia». Pero no debemos confundir la «mala conciencia», que pueda dar lugar a una toma de conciencia más objetiva, con el discurso que pretende adormecerla. No debemos unirnos al coro de los hipnotizadores, ya que el coro de los hipnotizadores es también el coro de los criminales (directos y cómplices). Debemos pronunciar *un discurso diferente*, que sea *antes que nada* una *denuncia* y que conduzca a la *lucha*, para no abusar de la gente en las perspectivas actuales. Entre los imperialistas es donde se reclutan estos constructores de ilusiones. Y no debemos disimular que esta distinción tiene una gran importancia política. No, el ecumenismo no está, *objetivamente*, a la orden del día, sino la lucha de clase y la lucha antiimperialista. Creer que el ecumenismo está a la orden del día es adoptar las posiciones ideológicas de la Iglesia católica. El ecumenismo está a la orden del día para la Iglesia, pero no para nosotros ni para los pueblos. El ecumenismo es la interpretación religiosa-reformista-idealista de nuestra tesis de la coexistencia pacífica. No podemos aceptarla ni hacerla nuestra sin traicionar nuestras posiciones. Para nosotros, la coexistencia pacífica, actualmente, consiste en la lucha antiimperialista por la paz. La lucha por la paz implica la lucha antiimperialista, y no el ecumenismo...". (Louis Althusser *«Acerca de los síntomas de la existencia concreta de la universalidad del género humano». Carta a Michel Simon* del 14 de mayo de 1965).

Foucault criticaba que se le diera importancia a un *concepto de hombre* procedente a lo sumo del Renacimiento y restringido al área geográfica europea y preconizaba su muerte de la mano del cambio de las estructuras que le dieron vida. Ambos, tanto Althusser como Foucault, fueron seguidos y contestados, pero la cuestión debatida no alcanzó un mayor grado de clarificación sino todo lo contrario.

Con el desplazamiento, en la obra de *Foucault*, de la problemática del saber a la del poder, se da una radicalización de sus posiciones antihumanistas que, al tiempo que depura sus posturas anteriores, le dota de unas resonancias prácticas y políticas de gran alcance revulsivo:

«Entiendo por humanismo -dirá entonces- el conjunto de los discursos a través de los cuales se le ha dicho al hombre occidental: Aunque no ejerzas el poder, puedes no obstante ser soberano. Mejor aún: cuanto más renuncies a ejercer el poder y más te sometas al que te impongan, más soberano serás. El humanismo es el que ha inventado sucesivamente todas éstas soberanías sometidas, tales como el alma (soberana del cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden de los juicios, sometida al orden de la verdad), la libertad fundamental (soberana interiormente, pero que consiente y está «de acuerdo» exteriormente), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad). En resumen, el humanismo es todo aquello con lo que, en Occidente, 'se ha suprimido el deseo de poder', se ha prohibido querer el poder y se ha excluido la posibilidad de tomarlo».

Se puede visionar en Internet un breve debate televisivo entre Michel Foucault y Noam Chomsky (publicado en 1974 con el título de *Reflexive Water*) lo cual nos brinda una ocasión inmejorable para reflexionar sobre el estado último del debate, que, poco después desaparecerá, momentáneamente, del primer plano de la escena filosófica. No obstante, si en el curso de este debate parece que los argumentos de Foucault contra toda forma de *soberanía sometida*, ganan la partida, en cuanto a radicalidad, a las posiciones de Chomsky, la polémica de éste contra el antihumanismo efectivo de corte totalitario de Skinner (*The case against Skinner*, 1972) nos obliga a dejar abierta la evaluación de la cuestión. Si ante Foucault, Chomsky mantiene una postura que puede parecer blanda, socialdemócrata y bienpensante, frente al cinismo de Skinner su alegato cobrará una impresionante dignidad moral.

También el antihumanismo es una posición ambigua y generalizada que se divide en diferentes determinaciones con ciertos puntos de contacto. El antihumanismo de Heidegger reclama una opción más originaria que el hombre para llevar a cabo la tarea de pensar. El de Levi-Strauss denuncia el humanismo como etnocentrismo[8]. El de Emmanuel Levinas intentará remontar la polémica reivindicando el humanismo del otro (*Humanisme de l'autre homme*, 1972) desde una opción postheideggeriana con raíces teológicas judeo-ecuménicas, que, convierte su filosofía en algo ajeno a los no religiosos. Algo paradójico para la filosofía misma, puesto que ésta queda sustentada sobre un ambiente extraño, Grecia erigida sobre Jerusalén.

En la actualidad, el humanismo continúa plenamente vigente y la corriente antihumanista que procede de Nietzsche, pasando por Heidegger y Foucault, también da muestras de pervivencia aunque mermada por el retorno de la discusión ético-política[9] de tendencias principalmente humanistas. A la actual prioridad de la Ética (que en su mayor parte es y no puede ser más que humanista o teísta) sobre la Ontología o el teoreticismo se opone la practica totalidad del pensamiento postmoderno, que tiene a Nietzsche como su principal fundador.

En un celebre diálogo entre Umberto Eco y el Arzobispo de Milán[10], el humanismo y el teísmo aparecen como dos fuerzas muy presentes entre los interlocutores; notablemente en la exposición de Claudio Martelli, que intenta mediar entre ambos:

[8] Levi-Strauss *Leçon inaugurale au College de France*, 1960.

[9] *Magazine Litéraire*, nº 380, octobre 1999, «*Le renouveau de la philosophie politique*».

[10] Carlo Maria Martini & Umberto Eco. *¿En qué creen los que no creen?* (1ª ed. italiana, 1996; traducción española: *Temas de Hoy*, Madrid 3ª ed. 1998).

> "El cristianismo es un gran humanismo, tal vez el más grande, el único que, por encima de héroes y semidioses, de inmortalidades, de reencarnaciones y de inmóviles teocracias ha concebido al Dios que se hace hombre y el hombre que se hace Dios, y en su nombre ha evangelizado el Occidente, y el Occidente cristiano ha liberado al hombre[11]".

Por el contrario, el estructuralismo es un antihumanismo, no solo epistemológico sino también metodológico, puesto que trata de disolver el concepto de la esencia humana como principio explicativo:

> "Vemos que las ciencias humanas no son un análisis de lo que el hombre es por naturaleza; sino más bien un análisis que se extiende entre aquello que el hombre es en su positividad (ser vivo, trabajador, parlante) y aquello que permite a este mismo ser saber (o tratar de saber) lo que es la vida, en qué consisten la esencia del trabajo y sus leyes y de qué manera puede hablar[12]".

El rechazo foucaultiano del hombre como principio teórico y de las ciencias humanas como intermediarios precarios y peligrosos, se debe en definitiva, al peligro de una antropologización del saber, ya denunciada por Heidegger, como la tendencia al sometimiento, del conocimiento y la comprensión, por su previa aclaración antropológica. "El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin[13]".

Levi-Strauss no comparte la visión inestable de las ciencias humanas de Foucault, pero si les asigna también la tarea de proceder a la disolución del hombre para poderse desplegar con efectividad. El antihumanismo epistemológico es también un antihistoricismo[14]. Ser finito significa la posibilidad de una cierta intelección y al mismo tiempo, la imposibilidad de que ésta sea alguna vez universal y definitiva. El estructuralismo desemboca en un trascendentalismo del inconsciente frente al trascendentalismo autoconsciente del *cogito*. Las funciones simbólicas, una vez disuelto el mito del hombre, se enraízan en una lógica del inconsciente estructural, que por fin pertenece al orden de la naturaleza[15].

Algunos han logrado no ceder al envilecimiento al que nos somete la sociedad capitalista del consumo conspicuo y el pensamiento cero. La resistencia tiene muchos nombres: amor, música, literatura, ciencia creativa, ejercicio físico, cuidado de los otros, atención a los niños, los ancianos y los enfermos. Todo lo relacionado con el verdadero *ocio* y lo opuesto al *tiempo libre* para las compras en el maravilloso mundo de los tenderos. Ocupémonos un poco en lo que sigue de los espacios entre semejante contradicción que son los que nos llevan a un pensamiento posthumanista.

11 Martini & Eco. op. cit., pp. 141-142.
12 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 343.
13 Michel Foucault, op. cit., p. 375.
14 Michel Foucault, op. cit., p. 361.
15 Levi-Strauss *El pensamiento salvaje*, FCE, p. 359, nota 2.

La clave de un *pensamiento postdialéctico* está en no pertenecer por completo al conflicto. Una suerte de *autocensura* platónica ante la zafiedad y mezquindad de la política y del poder es en este punto necesaria, un distanciamiento, poder reemplazar la televisión por la filosofía y la poesía, el negocio por el ocio, el interés por el desinterés, la rabia y la frustración por la plenitud y la generosidad. El conflicto puede ser desarmado por falta de antagonistas, por un movimiento antisistema sin crédulos que quieran formar parte de su máquina devoradora. Y no es necesario esperar a que surja ningún Estado perfecto para que se produzca el fenómeno hoy ya abundante de la renuncia a detentar el poder y la dominación: "si llegara a haber un Estado de hombres de bien, probablemente se desataría una lucha por no gobernar" (Platón Rep. 347d). Existe en estos momentos una comunidad anónima y en engrandecimiento continuo que no quiere el poder ni el dinero, que ha comprendido que eso es mayor penuria que la pobreza. No se actúa bien por coacción ni por inteligencia sino tan sólo por alegría y ganas de vivir.

Ya Epicuro se refugió en la comunidad de amigos ante el fin de las ciudades griegas y el advenimiento del imperio macedónico. No es posible contrarrestar el mal con sus mismas armas, no pueden quienes se enfrentan a las mentiras de la prensa generar desmentidos con la misma abundancia y efectividad que existen en los *mass media*. El empeño de Prometeo, el afán del león que lucha contra los lobos a favor de los corderos, el filantropismo bienintencionado, cuando no el falaz e hipócrita humanitarismo; fracasan en su empresa a causa de sus principios soteriológicos, esto es, de su doctrina de salvación. Por eso hoy en día se nos quiere convencer de que un ejército que va a la guerra no es una máquina de dolor y destrucción, sino una especie de ONG que lleva armas de adorno consagrada a salvar a los otros de sus propios demonios.

Marx y Engels hicieron notar muy claramente que no ya esa derecha corrupta y asesina que representó ayer Pinochet (con cuentas millonarias en el corazón del Imperio) y que antaño se encarnó en Bismarck, Hitler, Franco y Mussolini; sino la propia socialdemocracia de ayer y hoy se pierde en una hipócrita doctrina de salvación universal de corte netamente etnocentrista. De la derechista coexistencia pacífica entre patrono y obrero, como refleja el imaginario final del Fritz Lang de *Metrópolis*, hasta el humanitarismo actual que combate los síntomas sin aplicarse a las causas no hay mucha distancia. Porque o se sumergen los implicados en el conflicto o mejor será apartarse de la dialéctica y habitar otros mundos inalienables por la usurpación de la máquina y por la hegemonía del dinero y el poder. Respecto a la participación plena en el conflicto ya se nos advirtió con suficiente claridad antaño:

> "En cuanto a nosotros, teniendo en cuenta todo nuestro pasado, sólo nos queda un camino. Durante casi cuarenta años hemos insistido en que la lucha de clases es la fuerza motriz esencial de la historia, y en particular que la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado es la máxima palanca de la revolución social moderna; por ello nos es imposible colaborar con gentes que desean desterrar del movimiento esta lucha de clases. Cuando se constituyó la Internacional formulamos expresamente el grito de combate: la emancipación de la clase obrera debe ser obra de la clase obrera misma. Por ello no podemos colaborar con personas que dicen que los obreros son demasiado incultos para emanciparse por su cuenta y que deben ser libertados desde

arriba por los burgueses y pequeñoburgueses filántropos" (Carta de Marx y Engels a Bebel, Liebknecht, Bracke y otros. Londres, mediados de septiembre de 1879).

La línea revolucionaria frente al reformismo socialdemócrata se caracterizó antaño por no pretender salvar a los demás desde arriba, filantrópicamente, sino por formar parte, como cualquier otro, de una multitud de individuos singulares igualmente capaces de arte, de ciencia o razón, de justicia o de verdad. Ante semejante postura se trataría entonces no tanto de dar el pescado sino de enseñar a pescar, no tanto de dar las ideas sino de en compañía pensar y no tanto de otorgarles sus tierras o la libertad y la democracia sino de no ceder a quitárselas, dejándoles en paz.

Pero hoy en día la lucha de clases ha cambiado radicalmente y la distinción entre los países desarrollados y los que no lo están obligan a una reflexión nueva y otra vieja simultáneamente. Ciertamente los análisis del marxismo clásico siguen plenamente vigentes en gran parte del planeta, donde la huelga, la lucha sindical y la dicotomía "burgueses frente a proletarios" tiene un sentido análogo al que detectó Marx en la Europa del siglo XIX. Pero en la Europa del siglo XXI y en el Imperio hegemónico americano el análisis marxiano tiene que ser renovado, ya que huelgas, sindicatos y lucha de clases no tienen ya el mismo sentido, ni siquiera analógico, con sus conceptos homólogos del pasado. Se abren así ahora dos frentes de conflicto muy bien diferenciados, uno bien conocido y que viene de lejos, otro nuevo y necesitado de análisis y reflexión.

Aunque resulte paradójico en Occidente una forma nueva de intervenir en el conflicto consiste, precisamente, en eludirlo, ya que la dialéctica de la respuesta acaba ahora retroalimentando un sistema experto, llamado Capital, que absorbe los dardos que se le lanzan convirtiéndolos en energía para su consumo y en legitimación para el aumento de sus medidas represivas. No queremos decir con ello que haya que renunciar a las formas clásicas de enfrentamiento contra el poder, sino que junto a éstas, debido inicialmente a las dificultades que han pasado las formas clásicas de contestación al poder a lo largo del siglo XX; se viene constituyendo un frente (entre otros muchos) que no resulta pacifista, sino que renuncia a entrar en el juego del conflicto dialéctico con unas fuerzas que le sobrepasan materialmente de manera nunca vista hasta la fecha. La alegría de vivir, el vitalismo de la gaya ciencia, una de las cosas más difícilmente alienable de los pueblos y las gentes, conforma un movimiento permanente de recusación de las ignominias establecidas por el poder y aceptadas por la costumbre. Por eso gritaba ya el poeta Hölderlin su denuncia contra el violento *telos* del hombre moderno y su respeto único por la fuerza bruta.

Frente a la inmoral moral del mundo inmundo del dinero y del poder se están así constituyendo grandes sectores de habitantes del llamado primer mundo que rechazan el imaginario del sistema, que cuidan y habitan en imaginarios diversos tenidos antaño por escapismos idealistas, pero que ya se muestran como formas de vida alternativas bien reales.

Unas formas de contestación no dialéctica que provienen del Romanticismo y no de la Ilustración, que rechazan la trampa del pacto social y logran que sus palabras no se queden en papel mojado ni en blablabla erudito, sino que se implanten realmente en las sociedades

desarrolladas del nuevo milenio. Los poetas, los pensadores, los creadores de ciencia, los amantes del arte, la música o la literatura forman barricadas y en ocasiones golpean al poder con mayor potencia que ningún ejército; pues sin entrar en la dialéctica del poder, como un conocido mosquetero, nunca dejaron de luchar:

> "(Cyrano de Bergerac: levantando la espada) ¿Qué decís?... ¿Que la victoria quien la ansía no la alcanza? ¡Si no hay de triunfo esperanza hay esperanza de gloria!... ¿Cuantos sois? ¿Sois más de mil? ¡Os conozco! ¡Sois la Ira! (Dando estocadas en el vacío) ¡El Prejuicio! ¡La Mentira! ¡La Envidia cobarde y vil!... ¿Que yo pacte?... ¿Pactar yo?... ¡Te conozco Estupidez! ¡No cabe en mí tal doblez! ¡Morir, sí! ¡Venderme, no! Conmigo vais a acabar: ¡No importa! ¡La muerte espero y, en tanto que llega, quiero luchar... y siempre luchar!".

No será vano recordar en este nuestro mundo inmundo de las corruptelas y los puritanismos dándose la mano, unos cuantos versos, de ese mosquetero antisistema tan envidiado por el poder de la aristocracia de título nobiliario y por los engolados y fraudulentos literatos de postín.

El acervo positivista y cientifista de la historia del materialismo desde que Platón quiso expulsar a buena parte de los poetas de su *República* hasta que, siguiendo a Hitler y la inquisitorial quema de los libros de caballerías al principio de *El Quijote*, condenó (también) como *arte degenerado* a toda creatividad que no entroncase en sus fines, fue un error mayúsculo. Un enfrentamiento entre las diversas formas de revolución de todo lo establecido que operan desde diversas instancias sólo sirve para desgastar inútilmente a las partes y que triunfe el humanitarismo reformista y el poder del Capital. De una guerra entre los revolucionadores del *status quo* el único beneficiario es ese mismo *status quo*.

Admitamos por tanto una pluralidad de formas de resistencia y de contestación, pues no por quedarnos alerta frente al idealismo y al fascismo (defendiéndonos al mismo tiempo del esoterismo y el postmodernismo vulgar) habremos de considerar toda iniciativa que no tenga nuestros mismos esquemas como una recaída en la reacción.

Aunque haya tantos y tantos que se han vuelto reaccionarios, curiosamente, ellos no pertenecían a la tradición que aquí recogemos violando las oposiciones binarias entre ciencia y poesía, Romanticismo e Ilustración, Modernidad y Postmodernidad. No pertenecían a lo *políticamente edificante*, sino esa tradición tan científica y tan racional que acabó en el Capital.

En la corta historia de la humanidad (corta si medimos por el tiempo de las estrellas o de la evolución natural) siempre se ha dado una situación de desigualdad y de lucha de clases, algo que demuestra que no es todavía verdadera Historia en lo que vivimos, sino continuación de la Prehistoria. Un estado de cosas cuyo origen ya nos narraba Rousseau en 1754, en ese su famoso *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* del siguiente ilustrativo modo:

"El primero que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores no habría ahorrado al género humano quien, arrancando las estacas o rellenado la zanja, hubiera gritado a sus semejantes!: «¡Guardaos de escuchar a este impostor!; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie»".

Quien quiera ver todos los intentos de paliar la injusticia que lo antecedente registra no tendrá más que fijarse en la Historia de las Revoluciones y como se enderezaban los intentos en la Historia de las Contrarrevoluciones, las primeras procurando construir un mundo más justo, las segundas destruyendo esos intentos. Lo sorprendente es que no ceje el ser humano en tal empeño y que por cada libertario que asesinan los conservadores surjan otros diez. Parece como si la sangre revolucionaria derramada impregnase la tierra, fuese bebida por ella y produjese nuevos frutos.

Siempre que se ha intentado crear una sociedad equitativa no sólo mediante la violencia sino siguiendo las reglas establecidas por la democracia burguesa, casualmente, se ha producido un golpe de Estado con el que los militares han decidido enderezar tan torcido empeño y restablecer la normalidad y el orden de los de siempre. El caso de la República española de 1936 o el de la sociedad chilena de 1973 han quedado en los Anales de la Historia como paradigmáticos de la trampa de la sociedad burguesa, de un mundo en que una pseudodemocracia se admite sólo en la medida en que la política no mande sobre la economía. Si la política decide votar comunista y la política amenaza con dejar de ser sierva del capitalismo entonces, entonces coincide siempre, ¡vaya casualidad!, que los militares deciden que hay demasiados rojos en el planeta y deben ser exterminados.

Tradicionalmente se ha entendido el *comunismo platónico* tal y como el pensador de Atenas lo expuso en *La República* esto es, como una comunidad de filósofos reyes que precisamente por detentar el saber-poder habrían de estar excluidos de la propiedad privada. Esa medida insuficiente, de implantarse, ya arreglaría mucho el muy corrupto mundo en que vivimos. Pero nosotros tenemos ya hoy que ampliar ese concepto, salvando las acusaciones de aristocratismo o elitismo intelectual y, más allá del borreguismo de lo políticamente correcto y de los eufemismos conciliadores de las buenas conciencias, declarar, como *comunismo platónico*, el afán de que todo ser humano acceda igualmente a lo *mejor* y así, en proximidad con ello, tenga al menos la posibilidad de hacerse mejor, disfrutar plenamente de la existencia y aportar algo a este mundo. Una recuperación, corrección y ampliación del *comunismo platónico* se asemejaría así a la recuperación, corrección y ampliación del afán del *alma bella.*

Los reyes-filósofos fueron educados "mejor y más completamente que a los otros" (Rep. 520b), lo que consideramos injusto, ya que "en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello" (Rep. 518c) y si la educación básica ha de ser común en hombres y mujeres no hay razón para que no lo sea también la educación superior. Una nueva frase libertaria se impone en una sociedad abierta no hipócrita en la que se cumpla el precepto de la generalización de lo *aristós*: *cubiertas todas las necesidades, desarrolladas todas las capacidades.*

El cambio de era, los *pasajes* hacia un posthumanismo con el siglo XXI mediante los que saltar de la Prehistoria a la Historia siempre estuvieron ahí, continuamente presentes, en marcha. Sólo hay que *dejarles ser* la voz cantante y no consentir que se les estorbe mediante la explotación, la servidumbre y la esclavitud del egoísmo y de la usura. A juicio del gran antropólogo Levy-Strauss, "el mundo comenzó sin el hombre y terminará sin él". No nos demos, por tanto, excesiva importancia.

En sus *Normas para el parque humano* (1999) señaló Peter Sloterdijk -con gran escándalo para muchos- una de las políticamente incorrectas verdades del barquero intelectual, es decir, del que percibe que la nave corre el peligro de irse a pique y siente la obligación de formular una advertencia. Afirmaba el filósofo en ese opúsculo que el humanismo clásico como ideal de mejoramiento de la humanidad a través de su ilustración en las ciencias y las artes era ya un programa caduco y vacío, urgiendo la reflexión y el pensamiento sobre un nuevo modelo de mejoramiento y convivencia:

"Por el establecimiento mediático de la cultura de masas en el Primer Mundo en 1918 con la radio, y tras 1945 con la televisión, y aun más por medio de las revoluciones de redes actuales, la coexistencia de las personas en las sociedades del presente se ha vuelto a establecer sobre nuevas bases. Y no hay que hacer un gran esfuerzo para ver que estas bases son decididamente post-literarias, post-epistolográficas y, consecuentemente, post-humanísticas. Si alguien considera que el sufijo 'post-' es demasiado dramático, siempre podemos reemplazarlo por el adverbio 'marginalmente', con lo que nuestra tesis quedaría formulada así: las síntesis políticas y culturales de las modernas sociedades de masas pueden ser producidas hoy sólo marginalmente a través de medios literarios, epistolares, humanísticos".

Postula así una certeza provocativa que deja a todos los que labramos con medios literarios en una posición nostálgica y quijotesca, situando al propio pensador en un lugar paradójico al procurar solucionar problemas contemporáneos con instrumentos anacrónicos. Si Don Quijote era patético por pretender mantener una moral caballeresca en tiempos modernos y por querer solucionar conflictos renacentistas con herramientas medievales, el escriba intelectual de hoy estaría pretendiendo mantener una moral humanística en tiempos posthumanistas y queriendo solucionar conflictos postmodernos con instrumentos ilustrados: la imagen ya no tiene un estatuto de conocimiento inferior a la palabra y las clásicas categorías de la jerarquía gnoseológica de la metafísica han saltado hechas pedazos. Así, el pensador Jean Baudrillard dedicó su vida a poner de manifiesto que lo real había desaparecido ante una proliferación de imágenes que simulaban unos acontecimientos que ya no podían suceder. La sobredeterminación de una hiperrealidad virtual al estilo de la película *Matrix,* daba por concluido el proceso de globalización, dejando una leve esperanza para la palabra y el lenguaje como microespacio inalienable desde el que actuar y en el que habitar.

Ahora bien, los signos indicativos de que estemos en una nueva era totalizada, que hayamos pasado de la época moderna a una edad posterior (hipermoderna, en el peor de los casos, y postmoderna, en el mejor) coexisten demasiado bien con los signos indicativos de que nos encontremos aún en la época que comenzó con la Revolución francesa de 1789. Tales

indicios implican la dificultad de dirimir entre ambas posibilidades, lo cual hace aconsejable un trabajo doble, aparentemente contradictorio, pero que muy bien puede concebirse como complementario; una labor disyuntiva, como la de toda dialéctica, pero sintetizable sin abandonar del todo ninguno de los dos conceptos en liza. Nos referimos al consistente en ser ilustrados de izquierdas y postmodernos de izquierdas, al mismo tiempo y en el mismo sentido. Esta dúplice opción se desglosa en una pluralidad de posiciones diferentes que bien pudieran no tener nada más en común que su carácter de espacios de anti-globalización, opuestos al imperialismo y al capitalismo. Así, antihumanismo, humanismo y posthumanismo, serían los términos que se han de combinar en una nueva dialéctica que no anule las dos primeras tesis al realizar su síntesis. Ciertamente, la cultura humanística ya no tiene sentido por cuanto no vertebra el mundo en el que vivimos, pero por eso mismo, incluso contra toda evidencia, apegarse al proyecto ilustrado de una educación universal posthumanista resulta más necesario ahora que nunca. Una misión humanística de la tradición occidental desde la Atenas de Pericles (que no precisamente la de los experimentos del Dr. Mengele) es la que recoge y corrige el posthumanismo, poniendo la cuestión sobre la mesa con talante irónico y provocador.

Una posición a la altura de los tiempos en la que se mantiene que es a partir de la defensa de lo mejor del ser humano (pero con el reconocimiento de sus límites y la precaución ante sus extravíos) que puede replantearse la relación entre lo natural, lo tecnológico, lo humano y lo divino. Sólo un lugar semejante puede hoy declinarse como Ética y oponer otros valores diferentes a los hoy vigentes y hegemónicos, sin que la revolución tenga que ser algo completamente nuevo, sino algo que conserva lo mejor de lo pretérito en aras del por-venir.

SECCIÓN PRIMERA
LA *FILOSOFÍA SISTEMÁTICA* FRENTE A LA *FILOSOFÍA EDIFICANTE*

1. MANIFIESTO RACIONALISTA: LOS PRINCIPIOS ELEMENTALES DE LA CIENCIA Y DE LA FILOSOFÍA

Ya Wittgenstein nos ilustraba acerca de la misión y la esencia de la filosofía: "La filosofía no es ninguna de las ciencias naturales (...). El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos[16]". No es, por tanto, cualquier discurso, sin más, filosófico. Aunque la sola clarificación lógica de los pensamientos sin aterrizar en lo concreto se haya demostrado como un reducto demasiado estrecho para el pensar en general.

De acuerdo con Hegel el comienzo de algo es de algún modo ya parte de su resultado, de modo que el comienzo de la filosofía, el debate mundano, es ya, de algún modo, parte de la filosofía. Pero una parte nunca será el todo ni llegará a serlo sin transitar por todas las fases de su desarrollo. La presunta universalidad de la filosofía es lo que hace que se piense que es posible *exponer* sus resultados sin transitar sus momentos. "La filosofía existe esencialmente en el elemento de lo universal, que lleva dentro de sí lo particular[17]". Es decir, que no hay filosofía cuando no se investiga lo más general, sino que se limita el estudio a una parcela particular. Ese carácter universal induce al error, o, como dice Hegel, *suscita la apariencia*, de que en los resultados de la investigación filosófica se expresa la verdad filosófica. Pero Hegel insiste en que no es posible captar la verdad filosófica sin haber transitado por todos

[16] Wittgenstein *Tractatus Logico-Philosophicus* 4.111 y 4.112.
[17] Hegel, *Prólogo* a la *Fenomenología del Espíritu*, primera parte.

sus momentos. Lo universal que contenga lo particular, así como el desarrollo completo que ha llevado al resultado, son elementos esenciales de la filosofía.

Si la filosofía provoca la sensación errónea de que en el resultado se expone la verdad, las ciencias positivas, como la *anatomía*, provoca la sensación errónea inversa, esto es, aparece como si no bastase con el *conocimiento de las partes del cuerpo en su existencia inerte*, con el resultado, sino que hubiese de atender también, por ejemplo, a la biología, (en cuanto análisis de las partes del cuerpo en su existencia viviente y particular), para poder captar su verdad. En este sentido las ciencias positivas no merecen el nombre de ciencia en sentido estricto, porque no tratan de lo universal, sino que son siempre investigaciones parciales que aíslan una parte del todo en el que están inmersas. La verdad como sistema científico, esto es, la verdad de la totalidad en un sistema que integre sus momentos o partes, es la verdad filosófica sistemática tal y como la presenta Hegel, uno de sus mayores exponentes.

Luego vemos que los debates acerca de los resultados filosóficos no difieren de la forma en que la anatomía habla de las partes del cuerpo inerte, lo cual demuestra que si la filosofía quiere tener el derecho de denominarse ciencia, tendrá que evitar el *modo de proceder científico-positivo, que no sirve para captar la verdad filosófica*, que es la que reside en lo universal. Por eso, a continuación, dice Hegel que: "la determinación de las relaciones que una obra filosófica cree guardar con otros intentos en torno al mismo tema suscita un interés extraño y oscurece aquello que importa en el conocimiento de la verdad[18]". Punto en el que no hay necesidad de estar completamente de acuerdo con su posicionamiento y punto débil de su filosofía, ya que la sistematicidad filosófica y la clarificación lógica de los conceptos pueden, *también*, ganar cuando se hacen cargo de los resultados científicos en su desarrollo conceptual, al estar el núcleo de la ciencia en estrecha relación con el núcleo de la filosofía a través de la lógica.

Una cosa es la pretensión escéptica que conduce al absurdo de la "relatividad absoluta de la verdad de los juicios" y otra la de la "mutabilidad temporal de la verdad" que, por ejemplo, el evolucionismo admite perfectamente desde que se hace cargo de la transformación de las especies o, más bien, surge de la mutabilidad de las mismas.

El conocimiento científico así como el filosófico son solidarios con relación a ciertas pautas de racionalidad y al *núcleo duro de la razón en general, que no es otro que la Lógica (epistemología) y la Ontología (metafísica)*. La *sociología de la ciencia* acierta y es muy loable cuando desvela las determinaciones que puede imponer, por ejemplo, la industria armamentística a la investigación científica (aunque Internet surgió de la investigación militar, caso inverso), pero desvaría cuando se radicaliza hacia el constructivismo absoluto y el relativismo cultural plenipotenciario. Es caricaturesco el heraclitismo extremo tanto como el parmenideismo extremo y cuando no se ve que filosofía y racionalidad, desde Grecia a nuestros días, no consiste sino en el esfuerzo por adoptar un justo medio entre esos dos extremos; cosa que de un modo u otro han hecho todos los grandes pensadores, entonces hay que dudar que se sea capaz de pensar o se hayan seguido con provecho las lecciones de la vida escolar y académica.

18 Hegel Ibidem.

Sobre las consecuencias perversas de la aplicación de la razón instrumental (pleonasmo, pues la razón instrumental no es la Razón sino la razón aplicada) obviamente se verá que se deben a la ignorancia sobre las consecuencias y al ánimo de lucro, entonces hipocresía. También se confunde entre Teoría y aplicación al decir *que las teorías científicas deben estar caracterizadas por las propiedades de ensayabilidad, poder predictivo, aplicabilidad y efectividad*, puesto que eso es lo que tiene que cumplir la razón aplicada, no la Razón, que en principio descarta los discursos que no se ajustan a los principios fundamentales de la racionalidad e incurren en contradicciones, incoherencias y falacias. Por eso la ufología no suplanta a la aeronáutica, y no sólo por su efectividad, aunque, ciertamente, los primeros no puedan hacer volar objetos y los segundos sí lo consigan.

En cuanto *lenguaje coloquial*, decir *H2O* o decir *agua*, da igual, como da igual decir *agua*, *l'eau*, *water* o *Wasser*, etc.; dicho en términos platónicos: "Nada importa que sean unas u otras las letras que expresan el mismo significado ni tampoco que se añada o suprima una letra con tal que siga siendo dominante la esencia de la cosa que se manifiesta en el nombre[19]". Pero a cualquier persona mínimamente ilustrada le será evidente que cuando se dice H2O no se pronuncia algo arbitrario o equivalente a cualesquiera otras designaciones (convencionales si se quiere) del líquido en cuestión sino que se dice en un *lenguaje especializado* (convencional si se quiere) algo más que cuando se dice agua; se dice, además, que se trata de una sustancia compuesta de hidrógeno y oxígeno de acuerdo con la tabla periódica de los elementos. Incluso en el caso de ser convenciones (por el mero hecho de haber tenido un momento de constitución lingüística en el tiempo histórico) no serían convenciones equivalentes, sino que la científica o especializada tendría un mayor alcance y una mayor racionalidad y consistencia que la expresión coloquial; con lo cual se impondrá socialmente como se impone el Kalashnikov al cuchillo. Además, las expresiones coloquiales tampoco dan igual ni son gratuitas, toda persona que tenga unos rudimentos de lingüística (estructura de la gramática) y filología (constitución y cambios de las lenguas) debería saber que *Wasser* y *water* están relacionadas porque pertenecen a la raíz germánica de las lenguas indoeuropeas, que *agua* y *l'eau* están relacionadas porque pertenecen a la raíz latina (*aqua -ae*) de las lenguas indoeuropeas; que en la transformación de una palabra a lo largo del tiempo operan ciertas leyes y reglas gramaticales. Para poder siquiera persuadir en términos retóricos ya nos advertía Aristóteles que había que hacer uso de las "nociones comunes".

No darse cuenta de que un lenguaje especializado, el filosófico por ejemplo, no se desarrolla por artificio gongorino de epatar al sandio (excepto en casos de radicalismo postmoderno y de autocomplacencia progresista moderna) sino para construir, sí, «construir», una serie de conceptos, con los que apropiarse teóricamente de lo real; es no darse cuenta de lo que es la Filosofía ni de lo que implica hacer Filosofía.

Defendemos aquí entonces la postura del *racionalismo crítico* cuando planteamos la necesidad de una constante reconstrucción racional y, sin embargo, la permanencia de, al menos, los criterios de *precisión, coherencia, competencia, simplicidad* y, en último término o segundo

19 Platón *Crátilo*, 393d.

lugar, *productividad, eficacia instrumental o éxito pragmático*, a la hora de discriminar entre reflexionar bien y reflexionar mal. Esos criterios no son reducibles a valores, la coherencia o el principio de no-contradicción no es un valor, sino un principio general de la lógica y del razonamiento (*arché gnoseológico* es el ser en cuanto idea y *arché ontológico* es la materia como sustancia[20]), sin el cual no es posible pensar, aunque sí el charlatanear superficialmente con un vocabulario barroco que se usa muy a la ligera y con total imprecisión. Y ciertamente uno no puede contradecirse "al mismo tiempo" pero sí puede hacerlo en tiempos sucesivos, puntualización que nos llevaría a la lógica polivalente o difusa y a las analogías del pensa-miento complejo con los hallazgos matemáticos de fractales y caos o los físicos de cuantos y relatividad. También la lógica del siglo XXI presupone la lógica clásica, como la filosofía edificante presupone a la sistemática.

Hay principios elementales no sólo del pensamiento en general, que atraviesan todas las disciplinas, sino también de la naturaleza en particular, que ofrecen unos parámetros de discriminación entre lo verdadero y lo falso cuya violación sólo puede generar mala literatura. El principio de universalidad indica que las leyes que puedan considerarse como tales funcionan de la misma manera con independencia del sujeto y el lugar, esto es, que los mismos resultados se producen bajo las mismas condiciones. En la relatividad general Einstein mostraba que la velocidad de la luz (c en la ecuación E=mc^2) es una constante de tales características que resultaba invariable desde cualquier punto de vista[21]. El principio de causalidad indica que todo efecto tiene una causa y que ésta debe venir antes que el efecto, y si bien en la mecánica cuántica se producen violaciones de tal principio, no se producen jamás a nivel macroscópico.

En los sistemas muy complejos se utiliza la estadística y la probabilidad para estudiar no sólo como las leyes naturales afectan a cada partícula sino también para el análisis del estado de la totalidad del sistema. También a partir del dominio de la *física elemental*, tenemos que ningún discurso que haga caso omiso del principio de conservación de la energía es de recibo. El principio dice que la materia y/o la energía son equivalentes, no se crean ni se destruyen a lo largo del tiempo sino que tan sólo se transforman, cambian de forma y su suma total siempre resulta la misma, como es el caso de un sistema aislado. Con el anterior tiene que ver el principio de entropía, el incremento o decrecimiento de entropía se produce en el orden, información o energía, disponibles de todo sistema. La ley termodinámica dice que en un sistema aislado la entropía se incrementa de manera irreversible. Por otra parte es importante

20 VVAA *Fundamentos de física cuántica*. Edición de Fernández Rañada. Editorial Complutense. Artículo: Miguel Ferrero (Departamento de Física Universidad de Oviedo) y Emilio Santos (Departamento de Física Moderna Universidad de Cantabria) «Realismo local y mecánica cuántica». «I. El papel de los principios filosóficos en la física», pp. 9-10: "El principio filosófico de que *el espacio y el tiempo son propiedades de la materia*, y en modo alguno entes absolutos en los que se supone inmersa a la materia, está en la base de la relatividad, tanto especial como general" (Cursivas mías).

21 Existen especulaciones en Física Teórica, sin embargo, tendentes a desmentir la constante de Einstein, por ejemplo para explicar conforme a la hipótesis del Big Bang que dicha explosión hubiera de haberse dado a mayor velocidad que la de la luz para que el universo entrase en expansión.

también indicar que sólo la materia/energía produce la radiación, la gravedad y las fuerzas mecánicas que afectan a otra materia.

En filosofía sabemos que no puede violarse el principio de no-contradicción[22], pese a que la llamada *lógica borrosa* haya avanzado respecto a la posición clásica y sea muy posible y más bien frecuente contradecirse, no al mismo tiempo y en el mismo sentido, pero si en tiempos sucesivos y debido a la falta de univocidad de sentido del lenguaje en general.

En la ciencia matemática sabemos que es imposible *la cuadratura del círculo con regla y compás*[23] así como el *móvil perpetuo*. El caso del móvil perpetuo de segunda especie es un ejemplo de algo que ignoramos e ignoraremos[24], pues resulta imposible. De ahí que los principios como el de la termodinámica excluyan una serie de cosas del ámbito de lo posible, surgiendo una delimitación que se lleva a cabo por medio de un conocimiento solidario en su núcleo fundamental con la filosofía y que nos lleva a no quedarnos del todo a merced de la duda y a merced de la marea ideológica.

La distinción entre lo necesario y lo contingente, lo posible y lo imposible, lo verdadero y lo verosímil (o probable) constituye una categorización indispensable para poder realizar cualquier clase de filosofía que quiera seguir llevando ese nombre. El salto al campo de la literatura es loable y legítimo, el salto al esoterismo y la arbitrariedad en el trabajo intelectual es denostable e ilegítima y el desarrollar el pensamiento acaecido hasta el momento o fomentar en él una inflexión, discontinuidad o cambio de interpretación, es la tarea más urgente para el siglo XXI. Una tarea en la que una contribución modesta no tiene que ser necesariamente desdeñable, con lo cual haremos bien en aportar lo que seamos capaces sin recoger esa frustración que obsequia el mundo capitalista a todo empresario que no llega a ser la mayor fortuna y a todo pensador que no alcance la altura de un Heidegger o un Kant.

En la Modernidad los Filósofos han surgido desde dentro de la Academia y ya no desde fuera pero en nuestro tiempo la función de la filosofía ha dejado de ser pública y se ha convertido fundamentalmente en reducto erudito. Eso tiene que hacer pensar en el espacio público y su relación con el pensamiento y en la función de la filosofía en un momento en el que los medios de información han alcanzado una potencia inédita en la historia de la humanidad. Ya desde fuera de las instituciones comienza a realizarse filosofía de gran calidad y porvenir pero le falta la difusión.

22 Aristóteles *Metafísica* IV, 3; 1005b10-21.

23 Cfr. VVAA *Fotografiando las matemáticas*. Carroggio Ediciones. Barcelona 2000. *El número pi* (3,1415926...), p. 39: Claudi Alsina Catalá (Departament d'Estructures a l'Arquitectura Universitat Politècnica de Catalunya). Cfr. *El número phi* (1,618033...), Ibid. p. 8.

24 Cfr. El libro de V.M. Brodianski, de la editorial Mir, que se titula *Móvil perpetuo antes y ahora*. El original ruso es del año 1989 y se publicó en Moscú, la traducción al español la hizo un ingeniero que se llama B. Zapatero en el año 1990.

2. EDUCACIÓN Y ESTADO: LA DIFUSIÓN DE LA IDEOLOGÍA DOMINANTE Y LOS POSIBLES LUGARES DE LA FILOSOFÍA EN LA SOCIEDAD ACTUAL

Son los *medios de comunicación de masas*, los *sucedáneos* de la filosofía hoy en día[25], quienes ocupan su lugar y su función, configurando la opinión o juicios del pueblo; el periodismo y la televisión[26], difícilmente contra-restables desde una institución cerrada sobre sí misma y, sin embargo, sin unidad alguna, como es la Universidad, sobre todo, en el ámbito de la Filosofía. Institución alejada y cerrada a la ciudadanía, la cual jamás participa en ella, dada una estructura burocrático administrativa dirigida a la matriculación de alumnos de determinadas edades, destinados a formarse en doxografía para concurrir laboralmente a la enseñanza en secundaria o, en el peor de los casos, a la publicidad y recursos humanos. Según un Gustavo Bueno que aún no había perdido el norte es la enseñanza secundaria, en competencia desigual con los *mass media*, la encargada hoy en solitario de la conformación de la subjetividad ciudadana. Pero quizá los ilustres catedráticos de universidad tengan una imagen distorsionada de lo que una guardería es capaz de realizar.

Resulta milagroso que entre ideologías pueda llegar a brotar la crítica, casi podría decirse que la filosofía surge en nuestra sociedad a pesar del Estado, que un estudiante de filosofía puede llegar a hacer filosofía a pesar de lo difícil que se lo pone la Universidad, que un ciudadano puede llegar a pensar a pesar de lo difícil que se lo pone el mundo entorno.

La fiebre doxográfica puede ser en lugar de una ayuda propedéutica inestimable para el quehacer filosófico un impedimento. Gustavo Bueno lo deja ver con la observación del carácter de parcialmente "contraproducentes[27]" que pueden tener hoy las instituciones de enseñanza reglada y su gremio de enseñantes profesionales a los efectos del surgimiento de la filosofía entre los ciudadanos: "Solamente en el supuesto de que la acción de este gremio fuera contraproducente para la educación filosófica cabría proponer su disolución... o la reconversión del gremio en su conjunto[28]", supuesto que dice Bueno "parece gratuito[29]" pero que en fiel coherencia con su postura y desarrollando sus planteamientos llega a no parecer tan gratuito:

[25] Cfr. Gustavo Bueno, QF, p. 73. Citamos bajo las siglas QF la obra de Gustavo Bueno: *¿Qué es la filosofía? El lugar de la filosofía en la educación. El papel de la filosofía en el conjunto del saber constituido por el saber político, el saber científico y el saber religioso de nuestra época* (2ª edición aumentada) (25-XI-1995 / Pentalfa Ediciones, Oviedo). Edición electrónica: http://www.uniovi.es/~filesp.

[26] Gustavo Bueno explicaba con las siguientes palabras sus apariciones en la televisión y sus intervenciones en la prensa: "Ante los medios de comunicación de masas caben dos opciones: a) retirarse a la vida privada, al Jardín. Resguardarse como élites que se han liberado, o b) Utilizar el medio, dada su inmensa proyección (un libro de filosofía lo leen 200 personas, pero un programa de televisión tiene audiencias de millones) para fines culturalmente positivos". Conferencia de Gustavo Bueno «Sobre la televisión», Paraninfo de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid del 9 de mayo de 1995. Dos de sus libros posteriores han abundado en este punto al analizar la televisión.

[27] Gustavo Bueno QF, p. 71.

[28] Gustavo Bueno QF, p. 73.

[29] Gustavo Bueno Ibidem.

"La unidad de concepto «profesores universitarios de filosofía de finales del siglo XX», es fundamentalmente de estirpe administrativa, lo que, lejos de excluir, implica, sin embargo, un mínimum de patrones culturales comunes (como puedan serlo: haber leído un mismo conjunto -cada vez menor- de manuales, citar de vez en cuando a Platón o Wittgenstein y utilizar algunos términos característicos identificadores del gremio tales como «óntico», «silogismo», «trascendental»... Pero esta unidad gremial no autorizaría a hablar de una «comunidad de filósofos españoles», a la manera que suele hablarse de una «comunidad científica». Una comunidad supone un consenso, aunque sea polémico, en torno a ciertos métodos, temática, principios, por parte de las personas que,... constituyen la comunidad... Pero el «conjunto de profesores universitarios de filosofía» no sólo no mantienen consenso alguno sobre métodos, temática, o principios doctrinales, sino que sus miembros ni siquiera se conocen (intelectualmente) entre sí, puesto que se ignoran mutuamente, no se citan, ni se leen, ni se escuchan los unos a los otros, absorbidos como están en su mayoría, en leer, escuchar o citar a pensadores extranjeros[30]".

La palabra Política viene del griego (*polis* = ciudad; *polités* = ciudadano; *politiká* = aquello que hacen los ciudadanos) y resulta un concepto mucho más amplio que el de Estado (en griego: *Politeia*); es el Estado una parte de la Política y no al revés. La Política engloba a todo el tejido social o entramado comunitario de una sociedad determinada, incluyendo las formas de Estado que se puedan suceder en ella. Por eso Gustavo Bueno acierta al señalar que "todo ciudadano puede ser filósofo, y no de un modo espontáneo (por mera respiración de la atmósfera en la que está envuelta una sociedad democrática ya dada y, por tanto, situada de algún modo en un nivel histórico, lingüístico, determinado), sino por modo de *disciplina* que esa misma sociedad democrática le imponga[31]". La disciplina, es decir, la política. Debido a que el ciudadano griego tenía que participar en las tareas de gobierno (asamblea ateniense) o defenderse a sí mismo y acusar en un juicio público, la formación de su juicio en diálogo con sus conciudadanos era una necesidad social. Como se advertía ya en la *Apología* platónica: "El mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar... una vida sin examen no tiene objeto vivirla[32]". En Grecia, filosofar, desde el filosofar mundano hasta el académico, se convirtió en necesidad social, un requisito indispensable para la ciudadanía: "Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiosa en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, por la verdad

[30] Revista *El Basilisco* Nº8, segunda época, primavera 1991: Gustavo Bueno: «Sobre la filosofía del presente en España», p. 60. Argumentación crítica certera a la que sólo habría que añadir que tampoco la secta o escuela de Oviedo ahora derivada al neofalangismo en su última generación desde la equivocadísima "España frente a Europa" del Maestro, parece formar parte de la comunidad filosófica Internacional, sino, lamentablemente, para el crédito del pensamiento de Bueno; vivir ensimismada en una belicosidad extrema, un dogmatismo rayano en la locura y unas derivas políticas reaccionarias y conservadoras que la ignorancia del sabio a alentado en sus últimas bocanadas de vida.

[31] Gustavo Bueno QF, p. 100.

[32] Sócrates *Apología platónica* 38a.

y por cómo tu ser (*psyché*) va a desarrollarse hasta lo mejor posible[33]". Todos los ciudadanos contaban con los medios necesarios para adquirir, al menos, una *opinión verdadera*, con la que poder juzgar en la asamblea, el tribunal o los certámenes trágicos y atléticos.

Sin embargo enseñar a pensar es imposible, como decía Sócrates, no se puede enseñar sino a lo sumo, ayudar a aprender, favorecer el desarrollo del pensamiento propio y ajeno en relación agonística. Claro que hoy bajo el capitalismo es el *pólemos* de la Eris mala y no el *agonismo* de la Eris buena el que anima las confrontaciones y jalona los encuentros.

3. LA FILOSOFÍA COMO BROTE ENTRE LAS CIENCIAS QUE A SU VEZ SURGEN ENTRE LAS IDEOLOGÍAS

En la historia de Occidente se produjo en Grecia un paso del *Mithos* a la *Scientia* (crecida con la *techné*) y de ésta a la *Filosofía*, resumido por Nestle en paso del *Mythos* al *Lógos*, esto es, de la Ideología a la Razón, con lo que se olvida que entre ambos se sitúan las técnicas y las ciencias, como cuñas racionales brotando dentro del envoltorio ideológico que supura toda sociedad. Gustavo Bueno es bastante explícito en este punto: "La filosofía crítica, tal como la entendemos aquí, aparece muy principalmente, como crítica a las construcciones científicas categoriales, que son construcciones cerradas dentro de su categoría; pero la filosofía, por ocuparse de Ideas[34] que brotan a través de esas categorías, no puede arrogarse una «categoría de categorías» para sí misma, o una categoría *sui generis* en función de la cual pudiera definirse como ciencia. La filosofía no es una ciencia, lo que no significa que deba dimitir {como geometría de las Ideas} de los métodos característicos del racionalismo. Cuando hablamos de filosofía académica nos referimos a este modo platónico de entender la filosofía, más que al modo burocrático universitario[35]".

Con ello se pone de manifiesto que no es lo mismo *filósofo*, que *profesor de filosofía*, que *aficionado a la filosofía*, ya que el primero y el último no tienen como condición de su posibilidad que estar comprendidos dentro del entramado estatal burocrático universitario o pedagógico.

Las ciencias y la Filosofía son solidarias en el sentido en que no se puede ejercer la segunda sin entrar en familiaridad con las primeras. Si bien se diferencian en sus procedimientos, en el experimentalismo y el cierre -no clausura- de las primeras frente al teoreticismo y apertura de la segunda; es el núcleo teorético de toda ciencia, cerrado y particular, es decir, su estructura *Noetológica*, lo que tiene en común con la filosofía, en cuanto teoría general y abierta de los

33 Sócrates *Apología platónica*, 29d-e.

34 "Utilizamos el término *Idea* en el sentido preciso de las Ideas objetivas que brotan de la confluencia de *conceptos* que se conforman en el terreno de las *categorías* (matemáticas, biológicas, &c.) o de las *tecnologías* (políticas, industriales, &c.). El análisis de las Ideas, orientado a establecer un sistema entre las mismas, desborda los métodos de las ciencias particulares y constituye el objetivo positivo de la filosofía. La Idea de Libertad, por ejemplo, no se reduce al terreno de la política, del derecho, de la sociología, de la moral o de la psicología; también está presente en la estadística o en la mecánica («grados de libertad»), en la física o en la etología" (QF, p. 37, nota 4).

35 Gustavo Bueno QF, p. 37.

principios de la razón material dialéctica: "4. Las distancias que hay que establecer entre los procedimientos científicos (tan diversos a su vez entre sí) y los procedimientos filosóficos no impiden la sospecha, ni excluyen el reconocimiento, de una «afinidad de principio», fundada en la razón, entre el saber científico y el saber filosófico[36]". Las ciencias y la filosofía conforman el "racionalismo crítico" porque "piden una validez para todos los hombres y para todas las culturas[37]" contrarrestando tanto a las ideologías como a esa concreta ideología que conocemos como relativismo cultural. Tiene que haber algo "común" para esa "razón común" de la que hablara Heráclito y cuando descubrimos que no hay cierre categorial ninguno, pues todas las disciplinas están a la postre, abiertas, aunque unas más abiertas que otras; nos damos cuenta de que la universalidad que reclama el racionalismo puede conjugarse con la irracionalidad "la sinrazón común" que podría reclamar el llamado irracionalismo. La ampliación de la esfera de lo común no sólo a las ciencias sino también a las artes es lo propio de la Filosofía Edificante, que como la gadameriana, no reniega de las ciencias y su relación con la filosofía sino que se limita a añadir a las artes con una relación de igual copertenencia con la filosofía como la que se presume de las ciencias; limitando entonces el discurso del racionalismo crítico a uno más entre una pluralidad de discursos entre los que de ninguno habrá que admitirse su pretensión de único ni absoluto.

Siguiendo a Bueno vemos que lo esencial para que haya tanto ciencias como filosofía es su común sustrato en una "«Lógica material dialéctica»[38]", que iría más allá del proyecto gnoseológico de una teoría general de la ciencia, al buscar "englobar tanto a las formas de proceder de la razón científica como a las formas de proceder de la razón filosófica. El análisis de los procedimientos más generales de la razón dialéctica[39]", lo que desde Platón se conoce como Ontología (o Metafísica dentro de la tradición filosófica), la *Lógica o principios del razonamiento en general*, es decir, la *Lógica del ser* (onto-lógos); lógica que se materializa al concretar bajo la Idea del ser en general, cualquier ente o Ideas que las ciencias proporcionen para la reflexión: por eso la "filosofía es «enfrentamiento con las Ideas y con las relaciones sistemáticas entre las mismas»[40]" y lo demás es opinión, cháchara ideológica, aunque pueda haber *opinión verdadera*, que no será sabiduría pero tampoco ignorancia y que en muchas ocasiones podrá, (como también la más llana *eikasía* o nivel ínfimo de la *doxa* dando un salto sobre la escalera hegeliana) sobrepasar *a través de la razón común* a la sabiduría *noética* más profunda y extensa; que a su vez podrá hundirse en la más vulgar ideología. Es de este modo que un gran filósofo puede ser un ignorante y un hombre común puede ser un gran sabio. Un sabio puede llegar a ser ignorante, malo y feo, equivocándose el platonismo al relacionar inteligencia, verdad, bondad y belleza. Y no sólo quien es sabio en una parcela o área de conocimiento puede ser ignorante en todas las demás, sino que precisamente al sabio que pretende abarcar la totalidad puede ocurrirle que cuanto más extenso sea su saber menos intenso, cuanto más se aleja de los árboles para percibir el bosque menos aprehende la fauna y la flora que lo habitan. Si la proximidad de los árboles no le dejan ver el bosque, tampoco

36 Gustavo Bueno QF, p. 104.

37 Gustavo Bueno QF, p. 36.

38 Gustavo Bueno QF, p. 105.

39 Gustavo Bueno QF, Ibid.

40 Gustavo Bueno QF, p. 38.

la distançia del bosque deja apreciar las hojas, de modo que se impone un justo medio entre los árboles y el bosque, o más bien un ir y venir, un alejarse y acercarse. Quien no vea las hojas tampoco verá el bosque y viceversa. De ahí que al igual que la gran Filosofía también el gran Arte (literatura, música, pintura, escultura, etcétera) es capaz de rebasar los estadios del conocimiento platónico alcanzando más allá de la *dianoia* (conocimiento matemático) el *nous* (la intelección), aquello que revelan los conceptos filosóficos (o el verdadero arte) cuando traspasando toda fachada social piensan la realidad: el ser y la verdad.

La filosofía (saber de segundo grado) surge genéticamente en todo el entramado social, a partir no ya tanto de las ideologías, como afirma el marxismo tradicional, sino de las ciencias (saberes primarios), tanto de sus conmensurabilidades como de sus inconmensurabilidades:

> "Y, en la medida en que todos estos «saberes primarios» solo pueden conformarse socialmente y, por tanto, políticamente, habrá que reconocer que los diversos tipos de estructura política (según el nivel histórico o social) y, por tanto, de saber político, habrán de estar moldeando de un modo profundo la posibilidad misma de la conciencia filosófica. Otra cosa es determinar –desde la heterogeneidad de las diferentes estructuras políticas– si hay algún tipo de estructura política que facilite, más que otras, la constitución de la conciencia filosófica (o, lo que es equivalente, si hay algún tipo de estructura política que bloquee la posibilidad de una conciencia filosófica –no ya la expresión pública de la misma–)[41]". "La filosofía tiende a desbordar todo gremio. Rechazadas estas alternativas, la única que se mantendría como alternativa plausible sería la que se propusiera como objetivo lograr que un conjunto «disperso» de ciudadanos, de profesiones múltiples, no vinculados entre sí gremial o institucionalmente, y con una «masa crítica» (¿medio millón? para España, ¿un millón?) suficiente, pueda ejercer una influencia social efectiva. Este «conjunto» o «Tribunal Supremo disperso» podría comenzar a desempeñar, de hecho, la función de un órgano insustituible en una sociedad avanzada, un órgano que ejercería, entre otras cosas, el papel de filtro de los millares de juicios individuales gratuitos e infundados que pululan en una sociedad en la que ese órgano no actúa, juicios venales que, sin embargo, son compatibles con los de un publicista, un periodista, un «intelectual libre» (no orgánico), &c., que ha alcanzado la función de «formador de la opinión pública», careciendo de toda capacidad de formular juicios filosóficos fundados a la altura del presente. En España, en nuestro presente, la educación filosófica es universal a todos los ciudadanos, al menos desde un punto de vista legal; sin embargo la presencia de hecho de una filosofía crítica puede considerarse como prácticamente nula. ¿No debe ser esto uno de los principales motivos de reflexión autocrítica para el cuerpo de funcionarios del Estado a quienes se les ha encomendado la educación filosófica de la Nación?[42]".

La filosofía estará presente en la sociedad "según la proporción de ciudadanos (¿un 5% un 50%?) capaces de argumentar sus juicios sobre ideas comunes incorporando los argumentos

[41] Gustavo Bueno QF, p. 89.
[42] Gustavo Bueno QF, p. 78.

de los rivales[43]". Luego no se trata de la *República de los Sócrates* ya que "no sería necesario... que «todo el pueblo» estuviese al tanto de las obras de los filósofos. Sería, en cambio, necesario que una minoría suficiente del cuerpo social (¿el uno por cien mil? ¿el uno por millón?) fuese capaz de constituir un público disperso, pero bastante, para que la crítica estrictamente filosófica pudiese desempeñar, en el conjunto del saber, el papel social que virtualmente puede corresponderle[44]".

Es obvio que la enseñanza no es una profesión como las demás, sino que exige un plus de atención en virtud de consistir en un trato con personas. Ahora bien, cuando se habla de *vocación docente*, de ese fenómeno calvinista asociado al capitalismo y que los alemanes denominan *Beruf*, de lo que se está hablando eufemísticamente es de dos cosas: a) por un lado se supone que las personas por gracia divina, naturaleza o cultura han de haber alcanzado un quehacer idóneo con su identidad más profunda en el que realizarse por completo; b) por otro lado se supone que semejante actividad debe ocupar todas las energías y las esperanzas de quien la practica desde la juventud a la vejez sin distracciones de ningún tipo. Contra ambas suposiciones no será suficiente negar que haya predestinación ni identidad alguna, ni siquiera mostrar que la realización personal a través del trabajo asalariado es no ya una excepción sino más bien un chiste; sino que habrá que dejar claro que el *creador no es un educador*. Si todos los profesores se volcasen al 100% en sus clases y en sus alumnos, al cabo de un tiempo, no habría nada contemporáneo que enseñar. Porque ¿quién produciría entonces la literatura que enseña el profesor de literatura? Antonio Machado era profesor de francés en un Instituto de educación secundaria y Gonzalo Torrente Ballester lo fue también de literatura. Ambos dividían su tiempo entre la enseñanza y la creación, dos cosas distintas y dos trabajos diferentes, el segundo era el que más les interesaba y el que los creyentes llamarían su vocación o su sacerdocio, mientras que el primero era el que les daba de comer. Y aunque dedicasen el 40% de su tiempo a la enseñanza no creemos que fueran malos profesores sino todo lo contrario, porque ¿quién va a enseñar mejor la literatura que quien hace literatura? No hay mejor profesor de música que quien compone y toca su propia música. Sin embargo son realmente los mediocres, los que no tienen jamás ideas propias y viven como parásitos de las ideas ajenas, los seres carentes de creatividad, los dispuestos a sonar mocos y cambiar pañales a cambio de un salario, quienes son tenidos por los mejores profesores y enseñantes; quienes son considerados como poseedores de la gracia divina de la vocación docente, quienes se llevan sus ridículos exámenes a casa y aprenden la grotesca neopedagogía al dedillo, para luego ejercer felizmente de cancerberos, vigilantes de guardería y funcionarios de prisiones. Los exámenes y la obligatoriedad de aprender a la fuerza son absurdos en un retén de parados: "Curiosamente el suspenso, lejos de significar la libertad de esta prisión o guardería infantil significa la obligación de seguir en ella un año más (...). De no ser posible prohibir la asistencia a clase, los profesores sólo tenemos una opción para aminorar estos desastrosos efectos de nuestra enseñanza: suprimir los exámenes, las evaluaciones y la obligatoriedad de

[43] Gustavo Bueno QF, p. 71.
[44] Gustavo Bueno QF, p. 77.

acudir a clase[45]". El Estado burgués del capitalismo tardío está interesado en la minusfilosofía, en la ciudadanía estulta y embrutecida lo suficiente para ejercer sobre ella la demagogia más barata pero funcional a efectos laborales.

Los profesores de filosofía de secundaria no degradan su docencia por su complaciente voluntad, malformados, expuestos a toda clase de vejaciones y con un alumnado analfabeto funcional, no tienen más remedio si quieren sobrevivir en el medio que degradar su materia y degradarse a sí mismos. La función social de los profesores de secundaria se reduce a guardería y selección más propedéutica para la profesionalización, asignando, desde cada vez más pronto (especialización y temprana optatividad), el trabajo asalariado al que se destina a un ciudadano desde los 14 años. ¿Qué le espera al jovencito de 16 años que acaba el obligatorio graduado en educación secundaria y abandona sus estudios? Ser cajero del Día, poco más. Y consumir fútbol, alcohol y televisión, además de teléfonos móviles y juegos de ordenador. Votará cada cuatro años a quienes le ordenen votar los medios de comunicación de masas, a quien más dinero tenga para publicitarse y saldrá a la calle con las manos pintadas de blanco gritando ¡ETA asesina! para luego irse al Estadio futbolístico a partirle la cara al del equipo contrario al suyo. Desde luego no son esos los lugares para la filosofía ni tal ciudadano en el que brilla una conciencia crítica y comprometida, pero decir por ello que el lugar de la filosofía es la Universidad sería como aceptar que el lugar de la música es el Conservatorio superior o que el del arte es la Facultad de Bellas Artes. No todos los ciudadanos son ciudadanos alienados (recuérdese que la ideología es la alienación a nivel de la conciencia) sino que existe un cierto número de ciudadanos críticos y es de la mayor o menor cantidad de ciudadanos de este tipo de lo que depende que se pueda hablar de una sociedad con formación política o sin ella. Sostenemos que, si bien los profesores de filosofía pueden (aunque en las condiciones de la ESO cada vez menos) desempeñar algún papel a tal respecto, como los profesores de cualquier otra materia, también y principalmente del contacto con los ciudadanos críticos o ilustrados es que brotan otros ciudadanos críticos. Y en lo relativo a la filosofía, que situamos por encima de la mera conciencia crítica, ésta no queda circunscrita a la Academia-universitaria, sino que brota cuando los ciudadanos ilustrados tienen el suficiente ocio y talento para desarrollarla.

Los grandes novelistas no están en las facultades de filología, ni los grandes músicos en los conservatorios de música, ni los grandes artistas en las facultades de Bellas Artes, algunos han pasado por esas instituciones formativas otros no sólo no han pasado por éstas sino que han sido rechazados por ellas (p.ej. no siendo admitido Goya en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando). Pretender que el profesor de filosofía es el albacea de la filosofía es querer darle una importancia excesiva a un funcionario que en la mayoría de los casos (salvo loables excepciones) deja intelectualmente mucho que desear y de lo único que se preocupa es de su salario y de su carrera meritocrática, trienios, sexenios, titularidades y cátedras, escondiendo su incapacidad filosófica bajo montañas de mala doxografía.

[45] Carlos Fernández Liria & Santiago Alba Rico *Volver a Pensar*. Editorial Akal. Madrid 1989. Tercera Parte: «La Academia del olvido», 11. «Exámenes que siempre son finales», p. 197.

Resulta que los fabricantes de trabajadores para el mercado son quienes tienen vocación, los buenos profesores que seducen con vídeos, dibujitos y esquemitas; mientras que los capaces de sembrar la semilla de la crítica y de la ciudadanía; quienes tienen relatos propios que transmitir y enseñan que se construyen, a partir de la familiaridad seria y profunda con los relatos de antaño, son los malos profesores. El reproductor no añade nada a lo reproducido, es estéril, mientras que el transmisor es quien se ha enriquecido hasta poder enriquecer.

En la medida en que en el trabajo de la enseñanza se prime la creatividad y se proporcione la enorme cantidad de ocio (o trabajo libre) que ésta requiere, la enseñanza valdrá la pena y la sociedad saldrá ganando; mientras que si el trabajo de la enseñanza se concibe como vocación a tiempo completo, los estériles sólo podrán producir esterilidad y la sociedad saldrá perdiendo.

4. LOS CIUDADANOS CON JUICIO CRÍTICO: ¡ES ENTRE LOS CIUDADANOS CRÍTICOS QUE BROTAN NUEVOS CIUDADANOS CRÍTICOS!

Para entender el entorno de la Filosofía y del filósofo y poder ubicarlos en su lugar social, hay que realizar una serie de diferenciaciones tipológicas en escalera hegeliana entre los siguientes términos:

1) *Filosofía y filósofo*, quien lleva a cabo la actividad contemplativa (*theorein*) consistente en conocer el mundo a través del entrelazamiento de las ideas que brotan de los distintos campos categoriales en un sistema coherente con los principios generales de la Lógica, ése es el filósofo, el que hace filosofía (lo que Gustavo Bueno denomina *filosofía académica o dialéctica* y que pese a la denominación no hay que confundir con la universitaria): "se trata de elegir auxiliados desde luego por las ciencias históricas y políticas, entre hacer filosofía *vulgar* (mundana) casi siempre ingenua y mala, o hacer teoría académica, no por ello necesariamente excelente (y entendemos aquí por filosofía académica no ya tanto la filosofía universitaria, cuanto la filosofía dialéctica, cuyos métodos fueron ejercitados y representados por primera vez en la Academia de Platón[46]". El Filósofo Edificante estaría también a esta altura pero con un itinerario más relacionado con el Arte que con la Ciencia, acorde con la distinción kantiana entre el sabio y el genio, si bien al ser más vaga la realización genial sea el edificante el campo donde más abunde el fraude y donde más quieran pasar por genios sin serlo quienes esperan la iluminación del Espíritu Santo y no tienen tiempo, ganas ni formación para realizar una verdadera aportación.

2) a) Los *ciudadanos ilustrados*, quienes estudian e investigan tanto en las disciplinas científicas como en las humanísticas a fin de formar su juicio crítico, no con el objetivo de especializarse en una única área desdeñando todas las demás, capaces de entrelazar ideas pero sin preocuparse por sistematizarlas en un todo coherente o filosofía (lo que les convertiría en filósofos académicos o dialécticos). Y **b)** *Profesionales* del estudio y la investigación especializada, ya profesores de filosofía que desempeñen tareas de investigación (lo que Gustavo

[46] Gustavo Bueno *España frente a Europa*. Alba Editorial BCN 1999, p. 10.

Bueno llama *filosofía universitaria*), ya profesionales de cualquier área (medicina, física, matemáticas, ingeniería, económicas, historia, arte, etc, etc), capaces de manejar las ideas de, al menos, un campo categorial (campos que a diferencia de Bueno concebimos abiertos y no por ello no delimitables).

3) Los *ciudadanos con juicio crítico simple* u *opinión verdadera*, lo que Gustavo Bueno llama *filosofía mundana o vulgar*, donde estarían los *aficionados* o el pueblo con sentido común y, por último, 4) el *ciudadano alienado* por las ideologías dominantes y por la esclavitud laboral, donde estaría el televidente, futbolero y cervecero, lector del *As* o del *Hola*; cuando no la mayoría de los absorbidos por el tiempo-mercancía de la prisa y el dinero, esto es, la mayoría de los burgueses y proletarios del planeta.

Esta analítica de la tipología ciudadana a los efectos de su situación respecto a la racionalidad de nuestras sociedades contemporáneas no supone ningún idealismo, sino más bien un cuidadoso materialismo perfectamente adscribible a cualquiera de sus variantes. Cierto que el camino real del aprendizaje y del conocimiento tanto ontogenética como filogenéticamente, va de la experiencia a la filosofía (*progresus*), para luego retornar desde la filosofía hasta la experiencia (*regresus*), en un ciclo de *feedback* o retroalimentación constante. Pero aquí no estamos haciendo un análisis diacrónico o historiográfico sino analizando por separado y de forma sincrónica una tipología ciudadana (obligada reducción de una tipología infinita de individuos diferenciados), de manera que obviamos el hecho de que todo filósofo fue en algún momento de su existencia un bebé que sólo sabía balbucear.

1) Respecto a *la Filosofía y los filósofos* téngase en cuenta lo ya dicho en el apartado anterior. Los que hacen filosofía, (esos son los filósofos), son en realidad muy pocos, aquellos que, desde cualquier área, sin necesidad de que hayan estudiado nunca la Historia de la Filosofía pero que en muy rara excepción se ha dado el caso de que no la conociesen en profundidad, despliegan un pensamiento teórico y sistemático (cuando no edificante) propio y omniabarcante:

> "Mencionaré en primer lugar la tarea general que tengo que resolver para mí mismo, si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una *crítica de la razón*. Una crítica de la razón lógica, y de la razón práctica, y de la razón estimativa. Sin dilucidar, en rasgos generales, el sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista capitales de una crítica de la razón; sin haber pensado, esbozado, averiguado y demostrado un bosquejo general de ella, yo en verdad no puedo vivir sinceramente. Bastante he probado los suplicios de la oscuridad, de la duda que vacila de acá para allá. Tengo que llegar a íntima firmeza. Sé que se trata de algo grande, inmenso; sé que grandes genios han fracasado en la empresa. Y si quisiera compararme con ellos, tendría que desesperar de antemano[47]".

No abundan los casos de grandes filósofos con muy poca formación historiográfica como Wittgenstein ("No aduzco fuentes: me es indiferente si lo que he pensado ha sido o no pensado antes por otro[48]"), que la tenía científica, o Althusser y Kierkegaard, que la

[47] Apunte de un diario de Husserl correspondiente al 25 de septiembre de 1906.
[48] Wittgenstein *Tractatus Logico-Philosophicus, Prólogo*.

tenían política y teológica respectivamente, aunque son posibles. Ya Platón nos indicaba lo siguiente: "Examina entonces desde ahora con quiénes dialogas; o bien, si no hablas a unos ni a otros, haz los discursos principalmente con vistas a ti mismo, sin tener recelo de que algún otro pueda sacar provecho de ellos[49]", pero añadiendo que quien esto hiciese no habría entendido bien el dominio de la dialéctica, que exige la comunidad y la intersubjetividad. Y si bien el conocimiento de los textos de los grandes filósofos puede favorecer y ayudar a la actividad filosófica (indispensables en la erudita o doxográfica), -así como el que quiere pintar intenta emular a Velázquez- no parecen indispensables para que se produzca, pues: ¿con qué historiografía filosófica contaban los presocráticos? ¡Con ninguna! ¿Y Platón? ¡Con muy poca! Con lo que sí contaban es con una serie de técnicas, con ciencias y sobre todo con las artes (poesía, teatro, escultura, pintura, arquitectura, música) y con un determinado entramado político y social que, secularizado, ofreció un entorno indiscutiblemente favorable a la filosofía, la *polis*, tan apropiada para ésta como dotada de ciudadanos críticos.

También era Nietzsche consciente del destino funesto que podían recibir sus escritos. Demasiado familiarizado estaba con las tergiversaciones y utilizaciones interesadas de las obras de los grandes pensadores de la humanidad gracias a su formación como filólogo, como se refleja en una *Carta a su hermana* (Venecia, mediados de *junio de 1884*): "¡Quién sabe cuántas generaciones habrán de pasar para producir algunos hombres que puedan sentir en toda su profundidad lo que he hecho! E incluso así, me causa espanto la idea de que gentes, sin título para ello y totalmente inadecuadas, se apoyarán en mi autoridad. Éste es, sin embargo, el tormento de todo gran maestro de la humanidad: saber que, en determinadas circunstancias y por ciertos accidentes, puede convertirse tanto en fatalidad como en bendición para ella".

Ya Kant recordaba que "la máxima de pensar siempre por sí mismo es la *ilustración* (...) y muy a menudo quien es extremadamente rico en conocimientos es el menos ilustrado en el uso de ellos[50]", luego los doctos, muchas veces, ni son filósofos ni son siquiera ciudadanos ilustrados. Algo que nos recordaba también Montaigne al decir que "tomamos las opiniones y audición ajenas, las guardamos y creemos que ya son nuestras (...). ¿De qué nos sirve atiborrarnos el vientre de viandas si no las digerimos y, al no transformarse en sustancia, no nos aumentan y fortifican? (...). Tanto descansamos en brazos ajenos, que anulamos nuestras fuerzas[51]". Una llamada a la formación como *paideia* de los antiguos frente a la educación como *téchne* de los modernos que aparece en una mención de Goethe que hiciera Nietzsche al

[49] Platón *República* VII, 582a.
[50] Immanuel Kant *¿Qué significa orientarse en el pensamiento? (1786)*. Universidad Complutense. Madrid 1995, p. 27.
[51] Montaigne *Ensayos*. Libro I. Capítulo XXIV: *De la pedantería*. Y ese Hegel tan acusado a veces, él mismo, de pedantería, no dejó de criticar la que a su juicio se desarrollaba -ya en su tiempo- entre los seguidores de la *filosofía edificante*, como nos advertía en su famoso *Prólogo* a la *Fenomenología*: "la inexperiencia podrá caer en el pasmo admirativo ante esta capacidad de rimar cosas que parecen tan dispares (...), puede la inexperiencia reverenciar esto como una profunda genialidad o alegrarse y regocijarse del optimismo de tales determinaciones, que suplen el concepto abstracto con lo intuitivo, haciéndolo así más agradable, y felicitarse de la afinidad presentida de su espíritu con esta gloriosa manera de proceder. El ardid de semejante sabiduría se aprende tan rápidamente como fácilmente se aplica; su repetición, cuando ya se le conoce, resulta tan insoportable como la repetición de las artes del prestidigitador, una vez conocidas (...). En la actualidad solemos encontrarnos con que se desprecia y rechaza una expresión que designa un concepto de un modo determinado a favor de otra que,

comienzo de su *segunda intempestiva* en la que el gran escritor alemán mostraba su desprecio por aquello que simplemente le instruía sin aumentarle el vigor y elevarle sobre sí mismo.

Los filósofos son ciudadanos ilustrados que han crecido hasta tener la suficiente potencia como para realizar propuestas teoréticas y asertos edificantes de alcance general. Cuando semejantes *Weltanchauungen* impregnan la sociedad y forman modelos que siguen numerosas disciplinas al implantarse socialmente estamos ante una gran filosofía. Se puede hacer gran filosofía o pequeña filosofía, la grande es la teorética y científica la pequeña la estética y literaria, pero tanto Kant como Camus son grandes pensadores y sus obras han pasado a la posteridad y nutrido sustancialmente a numerosas generaciones de seres humanos, tanto a ciudadanos ilustrados como a profesionales y aficionados de toda índole. No conviene despreciar tampoco la pequeña filosofía del presente, aquella que quizás no sea una escritura para la eternidad, pero tampoco carece de interés, también impregna a la sociedad y alimenta a la contemporaneidad enfrentándose a la esterilidad reinante en todas las vertientes del nihilismo y al esoterismo vulgar o consumo de esa *fast food* "espiritual" que representan los libros de auto-ayuda o de gurús orientalistas.

2) Aquí distinguimos entre *los ciudadanos ilustrados y los profesionales* de un área de investigación. Los primeros serán *ciudadanos críticos* ya que eso es algo que viene incluido con la *ilustración*, pero los segundos, aunque puedan ser auténticos genios en un área determinada, pueden estar tan ideologizados en todas las demás (e incluso en la que representa su especialidad) que no se les pueda considerar como *críticos* en absoluto.

Entre los miembros del tipo que planteamos en este punto destacan, a juicio de Gustavo Bueno, los dedicados a las Ciencias Positivas, mientras que a juicio del marxismo vulgar, destacan los dedicados a las Humanidades. Y nosotros estamos de acuerdo con el marxismo vulgar clásico en la tesis de que las humanidades pueden ayudar a proporcionar a quien las cultiva *capacidad crítica*, así como estamos de acuerdo con Bueno en que dicha capacidad puede adquirirse a partir de las ciencias positivas, pero discrepamos de ambos al identificar la filosofía con la crítica y el ser filósofo con el ser ciudadano crítico o profesional de las humanidades. Ciertamente las obras filosóficas o el contacto discursivo con un filósofo pueden ayudar al desarrollo de la *conciencia crítica*, pero si bien necesaria, ésta no es suficiente para lograr llegar a hacer Filosofía y ser, por tanto, filósofo en el sentido sistemático o edificante de la palabra.

El problema reside en que hoy en día se admite sin discusión la escisión decimonónica entre ciencias del espíritu o humanidades y ciencias naturales o positivas, así como la división del trabajo en intelectual y manual. Pero dicha distinción no es más que institucional y aunque admitamos, con Bueno, que las primeras no han llegado a ser cierres categoriales y las segundas sí, para tener un criterio de discriminación; dicho criterio no explica suficientemente la escisión institucional, cuyas determinaciones no vienen comandadas por la naturaleza de los materiales de estudio sino por la naturaleza de las necesidades del mercado. De manera que una de las maneras en que la educación puede hacer frente al mercado es

sin duda por estar tomada de una lengua extranjera, envuelve el concepto en cendales nebulosos y le da con ello una resonancia más edificante".

proporcionando una formación integral o humanística, siguiendo la tradición renacentista que se remonta a su vez a la Grecia clásica.

En su primer sentido *humanismo* es la atmósfera intelectual emanada del interés *renacentista* por las investigaciones terrenales. Así, el humanismo renacentista vendría a rescatar la opción socrática del quehacer filosófico centrado en la *polis*. El humanista del Renacimiento es aquel que se ocupa de las cosas humanas (ciencias y letras) frente al teólogo medieval, ocupado con las cosas sobrenaturales (teología escolástica). No hay que confundir el sentido que la acepción humanidades tuvo para los humanistas del Renacimiento, tan científicos como letrados, con la doctrina filosófico-ideológica humanista del siglo XX, a la que se enfrentó el antihumanismo de Althusser o Foucault. La acepción original de humanista es la que remite a aquellos que ya han recibido la propedéutica indispensable para el cultivo de la filosofía, lo que no significa que lleguen necesariamente a dar ese salto; el *humanista* es quien está formado tanto en las ciencias como en las letras, apelativo que aún llegó a identificarse con *ilustrado* en los siglos XVII y XVIII, ya que la mayoría de los máximos representantes de la Ilustración, como Voltaire por ejemplo, estaban tan versados en las ciencias como en las letras. Contra el humanitarismo que enfrentaba el antihumanismo reciente se yergue un posthumanismo más cercano a lo que escribió Pico de la Mirándola sobre *La Dignidad del Hombre* que a la hipócrita deriva humanitarista de la Modernidad ilustrada.

3) *El ciudadano con juicio crítico simple* no se identifica con los antedichos y bien puede surgir con independencia de ellos.

Las ciencias surgen entre las ideologías y la filosofía entre las ciencias (pero también entre las artes pudiera surgir la Filosofía si atendemos a la Filosofía Edificante y no sólo a la sistemática). Si nos fijamos en el proceso del conocimiento en Platón, en principio no puede pasarse desde el grado ínfimo (la *eikasía* o primer grado de la *dóxa*) hasta la *dianoia* y la *noesis* o grados supremos y propiamente filosóficos (*episteme*), sin pasar por los momentos intermedios; sólo excepcionalmente se pueden producir saltos, si bien hay un punto de encuentro común[52]. Nadie diría que la *eikasía* (ver el televisor) es filosofar o razonar, aunque sea ya un primer grado ínfimo de movimiento neuronal en el cerebro. Y sólo extraordinariamente el televidente podrá alcanzar la *noesis* con semejante actividad. El ciudadano crítico no da saltos y si acaso los da son ocasionales y bienvenidos. Eso sucede en situaciones límite pues sólo cuando te va a atropellar un coche eres capaz de dar un salto semejante al de un atleta entrenado para las Olimpiadas, no lo podrás repetir a voluntad.

La *alethés dóxa* es el grado mínimo que tiene que alcanzar el ciudadano crítico de una sociedad democrática para que ésta pueda llevar tal nombre. El nivel que Platón denominaba "*opinión verdadera*", que será el justo medio entre dos extremos. Entre la ignorancia y la sabiduría habrá un punto medio y aunque los grados entre ambas sean en principio infinitos, se podrá demostrar el que Aquiles sea alcanzado por la tortuga mediante un cálculo de límites, de los límites de la razón.

[52] Aristóteles *Política* 1277a: porque "la virtud del buen ciudadano ha de estar al alcance de todos".

Habrá que defender el *sentido común* y la *opinión verdadera*, el justo medio en el saber, así como ese punto medio entre la ignorancia y la sabiduría al que podemos llamar conocimiento, pues ciertamente conocemos algo, más no todo ni nada. Es por eso que el padre Mersenne, que se carteaba con Descartes y con los demás pensadores de la Europa de su tiempo, escribió un texto titulado: *L'Impiété des déistes, athées et libertins de ce temps et La Vérité des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens* (1625), donde lo único extraño es que incluya en la crítica a los deístas, de los que estaría tan próximo. Así, entre la *doxa* y la *episteme* de Platón, se encuentra la *alethes doxa*, la *opinión verdadera*[53], que no debemos confundir con el sentido común del democratismo alienante de la sociedad de mercancías.

Puede parecer esto que se defiende la mediocridad, pero no es así, lo que se defiende es que la *virtud* ha de estar al alcance de todos de modo que lo extraordinario, dentro de lo bueno, esto es, lo mejor de lo mejor, será siempre un exceso, un exceso bienvenido y no sólo un movimiento tendente a la conservación de lo existente sino a su conservación y aumento. Ello resultará de la excelencia, de un sobrepasamiento y contra más excelentes mejor (aunque si todos fuesen excelsos nadie lo sería). La serie no implica el fuera de serie pues entre todas las series en su conjunto se supera con creces cualquier fuera de serie individual. Éticamente diremos para ejemplificar nuestra argumentación que entre lo malo y lo santo es que se encuentra lo bueno, y puede exigírsele a un hombre que sea un hombre bueno, pero resulta excesivo si se le pide que sea un hombre santo; así como puede exigírsele a un hombre que sea un hombre sensato, pero resulta excesivo si se le pide que sea un hombre sabio.

Hablamos aquí de un talante general, pues nadie puede ser permanentemente santo, sabio o héroe, sino que en términos generales, se puede a lo sumo llegar a ser bueno, veraz y socialmente comprometido, más sólo ocasional y momentáneamente nos encontraremos con santos, sabios o héroes, que no lo serán siempre ni todo el tiempo. Lo que ocurre es que cuando alguien realiza un acto extraordinario, siendo ese acto, y a ese respecto, el actor mismo, extraordinarios juntamente, se le concede permanentemente lo que ha sido coyuntural y parcial, confundiéndose un rasgo de su personalidad con toda su personalidad y biografía. Así, a quien realiza un descubrimiento científico en un área de conocimiento determinada, o escribe hermosos libros, o realiza bellos cuadros, se le concede una excelencia en general, cuando sólo la tiene particular.

Ortega, en su escrito sobre la *Misión de la Universidad*, nos dice que la máxima institución educativa debe consagrarse a la *formación del hombre mediocre*[54], pero no podemos

[53] Sobre la "*alethés dóxa*" en Platón, véase: *Menón* 97e-98a; *Teeteto* 187b-201c; *Timeo* 51d-52a; *Político* 278a-c; *Leyes* 632c; 653a.

[54] Compárese a este respecto la orteguiana «formación del hombre mediocre» con la denuncia de Nietzsche que con olfato percibió ese movimiento reivindicando una «formación de espíritu libre» a través de un aristocratismo intelectual bien entendido. Para Ortega véase: *Misión de la Universidad.* Obras Completas. Tomo IV. Alianza Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1987, p. 326 y 333. Para Nietzsche véase: «Sobre el futuro de nuestras instituciones de enseñanza». *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten.* Nietzsche *Werke. Kritische Studienausgabe* Herausgegeben von Giogio Colli und Mazzimo Montinari in 15 Bänden. Walter de Gruyer. Berlin-New York, 1967. KSA1, s.666-668. En este sentido y utilizando una denominación referida a Gadamer respecto de Heidegger, puede decirse que Ortega «*urbanizó*» a Nietzsche, convirtiendo su *vitalismo* en una rebaja racional del mismo hasta niveles de domesticación.

aceptar semejante cortedad de miras. Nos decepciona Ortega al ejercer un paternalismo que quiere para los demás lo que no ha querido para sí. Aquí pensamos que cuanto más lejos se apunte más alto se quedará el resultado aunque erremos el blanco a la baja. La misión de la universidad no ha de ser la formación del hombre mediocre sino, siendo realistas, la formación tanto del hombre cualificado, profesional instruido, como del hombre extraordinario, investigador y descubridor. Dejaremos para la televisión la formación del hombre mediocre. El problema es que en la actualidad la formación del profesional ocupa todo el espacio y muy escasamente se permite y promueve la formación del investigador. La pragmática noción estrecha de productividad impide que la teoría se lleve el 50% de la formación, como habría de corresponderle, y se le concede cada vez menos.

Kant estima que la *razón común* no es todavía desinteresada u objetiva sino que está ligada a un interés empírico particular, pero interés no tiene que significar necesariamente egoísmo, como quisieran siempre interpretar los liberales, sino conveniencia racional, que será en cuanto *sentencia de la sana razón* o una cierta *fe racional* (relativa confianza en la racionalidad) o ya una *opinión*:

> "Mendelssohn sigue teniendo el mérito de haber insistido en que la última piedra de toque de la admisibilidad de un juicio, en este caso y en cualquier otro, no hay que buscarla en ninguna parte más que *en la razón*, condúzcase ésta en la elección de sus proposiciones bien por la evidencia, bien por la mera exigencia y las máximas de su propia conveniencia. Llamo a la razón en su uso último la razón humana común[55]".

Si a diferencia de tener simplemente fe en la razón, cuando: "toda *fe* es un asentimiento subjetivamente suficiente, pero *con conciencia* de ser objetivamente insuficiente; así, pues, se opone al *saber*[56]"; lo que se hace entonces es opinar: pues "si se asiente a algo por fundamentos objetivos, aunque con conciencia de ser insuficientes[57]", lo que se hace es lo que considera Kant *opinar* ateniéndose a la historia o experiencia finita adquirida. Se puede estar situado en un lugar en el que progresivamente se llegue hacia el saber mediante complementos sucesivos (itinerario en rigor infinito y que Platón, Kant o Hegel yerran cuando se lo representan como saber absoluto alcanzado) y no llegar nunca a ese saber.

Hablamos del *uso práctico de la razón* (o razón política, nosotros, recusando la moral kantiana finalística y sus *postulados*) y también del *uso puro* o teórico, en el que lo que para el primero son indicios empíricos para el segundo son hipótesis especulativas; pero para el que también son opiniones, como por ejemplo las *suposiciones* (no demostraciones) de la llamada *fe racional pura*:

> "Una fe racional pura es, por tanto, la guía o la brújula por la que el pensador especulativo puede orientarse en sus bordeamientos racionales en el campo de los objetos suprasensibles, pero por la que el hombre de razón común, aunque sana (moralmen-

[55] Kant *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* op. cit., p. 18.

[56] Kant Op.cit.

[57] Kant Op.cit.

te), puede trazar su camino, tanto con propósito teórico como práctico, de un modo completamente adecuado al fin total de su destino[58]".

Tanto el pensador especulativo en sus viajes lógicamente consistentes a través de los conceptos como el hombre de razón común, necesitan, como orientación, la suposición de una racionalidad en la que confiarse (Ilustración); pero a nuestro juicio la fe racional nada vale sin la empírica u histórica al quedar la especulación vacía de contenido y meramente formalizada.

De los teóricos (filósofos) beben tanto los ciudadanos ilustrados como los profesionales, pero el *ciudadano con juicio crítico* puede beber o no beber de los teóricos, estaría en ese nivel que Platón denominaba "*opinión verdadera*", del que ya hemos hablado, para el cual, no es de ninguna manera indispensable el contacto con la filosofía teorética, aunque sí suelen haber tenido contacto con los profesionales o ilustrados durante algún período de su vida. Médicos, abogados, conductores de autobús, parados, fontaneros, albañiles, políticos o cualesquiera otros profesionales o ciudadanos, no sólo en el ámbito profesional sino en todo el espacio público, pueden haber adquirido un *juicio crítico simple* y pertenecer a esta categoría, ya que no por el hecho de tener una licenciatura en algo se dominan las ideas de su campo. Muchos ciudadanos, incluso habrán podido llegar a desarrollar un juicio crítico sin necesidad de pasar por ninguna institución de enseñanza, sino aprendiendo de la experiencia en la vida y de los demás ciudadanos que le rodean, dedicando su ocio al aprendizaje a través del diálogo y mediante el intercambio con sus conciudadanos.

En principio, alcanzar este grado no parece muy difícil, pero si planteamos algunas de las dificultades que impiden su consecución o que la pervierten ya no nos parecerá tan clara. Todos los elementos ideologizantes de la sociedad laboran contra la ciudadanía crítica, las deficiencias en las necesidades materiales básicas de la existencia (higiene, comida, vivienda, formación y ocio), así como el trabajo intensivo y extenuante. El consumo conspicuo u ocio adictivo también laboran en su contra. Por eso el porcentaje de ciudadanos críticos en los diversos Estados es tan pequeño, porque determinados requisitos mínimos indispensables se incumplen flagrantemente o son simplemente inexistentes y porque demasiadas fuerzas e individuos laboran intencionadamente en su contra.

4) *El ciudadano alienado* por las ideologías dominantes, incapaz de una crítica racional, es hoy la especie más abundante del planeta. Ya no importa el lugar social en el que se encuentra tal individuo, proporcionalmente hay tantos alienados entre los ricos como entre los pobres, si bien los primeros son del tipo de los que se creen libres sin serlo y merecen mayor reprobación. Los ricos no sólo desaprovechan las oportunidades del bienestar material del que gozan sino que acumulan con tal exceso que acaparan lo que le falta a los otros, impulsados por lo que Platón llamó alma apetitiva, que domina en ellos por encima del alma racional. Resulta urgente replantear y repensar las alternativas a la idea de que lo que llamó Platón el *alma apetitiva* (*epithymia*), (junto a la irascible *-thymos-* puesta a su servicio en lugar de al de la razón); alternativas a la idea de que las pasiones son lo que domina y gobierna esencialmente

[58] Kant op. cit., p. 20.

en el ser humano. El *alma racional* (*lógos psyché*), lo racional del alma[59], la Razón, yace hoy sumida en el olvido, desprestigiada cuando no condenada como el mayor de los males:

> "Y estas dos especies, criadas de ese modo y tras haber aprendido lo suyo y haber sido educadas verdaderamente, gobernarán sobre lo apetitivo (*epithymia*), que es lo que más abunda en cada alma y que es, por naturaleza insaciable y ávido de riquezas. Y debe vigilarse esta especie apetitiva, para que no suceda que, por colmarse de los denominados placeres relativos al cuerpo, crezca y se fortalezca, dejando de hacer lo suyo e intentando, antes bien, esclavizar y gobernar aquellas cosas que no corresponden a su clase y trastorne por completo la vida de todos[60]".

En los llamados países del Tercer Mundo la *ciudadanía crítica* no se alcanza debido principalmente a la pobreza, la violencia, la carestía de lo más mínimo, la televisión y la explotación. En los llamados países desarrollados a causa de la riqueza, la avaricia, la abundancia consumista, la televisión y la explotación. En ambos mundos a causa, también, de la desposesión del poder político por parte de los ciudadanos, que siempre son gobernados, ya por una oligarquía burguesa, ya por profesionales de la explotación (banqueros y empresarios) y profesionales de la demagogia (políticos electos); dirigentes de una sociedad a la que nos empeñamos en llamar democracia representativa cuando es una deudocracia..

5. LA EDUCACIÓN GRIEGA: LA *PAIDEIA* EN UN PUEBLO DONDE ABUNDABAN LOS FILÓSOFOS

> "¿Qué tendrán que ver, que tantas veces iban de la mano, la Filología, la Gramática, la Literatura y las Humanidades en general, con la labor de dirección de la conducta y formación de las almas infantiles?[61]".
>
> "Platón aprendió rápidamente lo que formaba la instrucción de un niño ateniense de buena familia. No se sintió en modo alguno constreñido por ella. En *República* (II, 376e) nos dice que es difícil mejorar la educación que hemos heredado tradicionalmente en sus dos aspectos de música para el alma y gimnasia para el cuerpo. La música para los griegos tenía, además de su sentido propio, otro más extenso, en el que se engloban no sólo el arte del canto y los instrumentos, sino toda la educación artística, y aún literaria y científica en general, presidida como estaba, por las Musas[62]".

Las nueve Musas según la lista más extendida eran: Urania (la astronomía); Clio (la historia); Talía (la comedia); Melpómene (la tragedia); Terpsícore (la danza); Euterpe (la flauta); Erato (la lírica coral); Polimnia (la pantomima) y Calíope (la épica). Resumen dichas nueve

[59] Platón *República* IV, 439d: "*tó logistikon tês psychês*".

[60] Platón *República* IV, 442a-b.

[61] Agustín García Calvo *Presentación* de su traducción de la obra de Erasmo de Rotterdam *De la urbanidad en las maneras de los niños*, p. 11. Clásicos de Educación 1, MEC, 1985.

[62] Antonio Tovar *Un libro sobre Platón*. 2ª ed. Madrid, Espasa-Calpe, 1973. Colección Austral. Cap.III, p. 24.

disciplinas las áreas de investigación en Grecia y en Heródoto se antepone el nombre de cada una de ellas a cada uno de sus *Nueve Libros de la Historia*.

El caso de la práctica de la gimnasia y de la música tiene una clara separación entre su ejercicio con ánimo de lucro, con vistas a la profesionalización (*epi téchne*) propia del atleta o de quien quiera convertirse en maestro de gimnasia o en músico profesional y el ejercicio sin ánimo de lucro y con vistas a la formación (*epi paideia*) propia del hombre libre que quiera desarrollarse física y armónicamente con salud y vigor. Por eso el joven Hipócrates ansioso de acudir a las enseñanzas de Protágoras se avergüenza cuando Sócrates le pregunta si su intención de aprender del sofista tiene como finalidad la de convertirse él mismo en sofista. "SOC: ¿no te avergonzarías de presentarte a los griegos como sofista?[63]". Ante lo cual responde el muchacho: "HIP: Sí, ¡por Zeus!, Sócrates, si tengo que decir lo que pienso[64]". Porque un muchacho noble y libre de Atenas no acude a un sofista para profesionalizarse como sofista y desempeñar en el futuro tan modesta ocupación, sino para formarse como hombre y ciudadano, cosa que promete Protágoras al decir que en su compañía se hará mejor cada día: "SOC: Pero tal vez, Hipócrates, opinas que tu aprendizaje de Protágoras no será de ese tipo, sino más bien como el recibido del maestro de letras, o del citarista, o del profesor de gimnasia, de quienes tu aprendiste lo relativo a su arte, no para hacerte profesional (*epi téchne*), sino con vistas a tu educación (*epi paideia*), como conviene a un particular y a un hombre libre[65]". Hipócrates asiente, Sócrates ha sabido definir perfectamente lo que el muchacho va buscando de Protágoras aliviando la inquietud que le había provocado con anterioridad. Al dar la respuesta que el joven, confuso, no acertaba a expresar, lo calma y tranquiliza. Protágoras ante las insistentes preguntas de Sócrates sobre los beneficios que recibirá Hipócrates al seguir sus enseñanzas, responderá que progresará hacia lo mejor (*tò Béltion épididomai*) y que se hará mejor[66]. Y cuando se le pregunta en qué se hará mejor la respuesta de Protágoras queda sintetizada en éstas palabras de su interlocutor: "SOC: hablas del arte de la política (*tén politikén téchnen*) y te ofreces a hacer a los hombres buenos ciudadanos (*poiein ándras ágathous politas*)[67]". Pretensión de la que Sócrates considera incapaz al sofista, lo que llevará a Platón a plantearla desde la filosofía.

Frente a la educación que se considera que se obtiene del médico o el escultor en la Grecia clásica, contrasta la que se obtiene a través del maestro de letras, el citarista o el profesor de gimnasia. El aprendiz de zapatero pretende adquirir una enseñanza profesional, mientras que los ciudadanos libres y con recursos, al acudir a los maestros, no lo hacen con vistas a aprender una profesión que les reporte un salario del cual vivir sino a adquirir una formación variada e integral. Para esto último, con vistas a la formación integral del ciudadano, Platón recomendará el cultivo general no profesionalizado de algunos de los relatos tradicionales

[63] Platón *Protágoras* 312a.
[64] Platón Ibidem.
[65] Platón *Protágoras* 312a-b; cfr. *Leyes* 643a.
[66] Platón *Protágoras* 318a-c.
[67] Ibid. 319a.

(*mythos*) especialmente seleccionados[68], de la gimnasia y de la música[69], luego de la filosofía[70]; y para los que destaquen en ésta, propone el estudio, ya con mayor detenimiento, pero no con vistas a la profesionalización sino a la realización de las tareas de gobierno y enseñanza, de la matemática[71] y de la dialéctica[72].

En la Grecia clásica, donde los jóvenes selectos filosofaban en la juventud, también estuvo mal visto el continuar con la reflexión posteriormente a la adolescencia, como le indica Calicles a Sócrates:

> "Ciertamente, Sócrates, la filosofía tiene su encanto si se toma moderadamente en la juventud; pero si se insiste en ella más de lo conveniente es la perdición de los hombres. Por bien dotada que esté una persona, si sigue filosofando después de la juventud, necesariamente se hace inexperta en todo lo que es preciso que conozca el que tiene el propósito de ser un hombre esclarecido y bien considerado[73]... Está muy bien ocuparse de la filosofía en la medida en que sirve para la educación, y no es desdoro filosofar mientras se es joven; pero, si cuando uno es ya hombre de edad aún filosofa, el hecho resulta ridículo, Sócrates[74]".

El joven griego cultivaba la filosofía para luego pasar a la política y valerse como gestor de la ciudad. El llamado milagro griego está constituido por un amor al saber y por el desarrollo de todas las capacidades humanas hasta lograr ese ser mejor; una aplicación que se confunde a menudo con los medios de medrar en la sociedad y especializarse en la división del trabajo. El sofista que piensa que el mejor es el que consigue el éxito social no entiende a los personajes como Sócrates, estudiantes eternos de filosofía, que le resultan ridículos al no emplear el aprendizaje en la adquisición de riquezas, gloria y poder. Sin embargo tales sujetos resultan una amenaza para el demagogo y una denuncia constante de las hipocresías de las que se alimenta lo más ruin de la ciudad. Por eso se les acaba matando. Poesía, retórica y filosofía, no acaban de estar tan lejos como parece y fueron una y la misma cosa en la Grecia clásica.

De Sócrates se dice que "lo peligroso no era lo que pensaba, lo peligroso era que pensaba[75]" si bien el propio Platón maduro en una de sus definiciones de Sofista[76] en el diálogo

[68] Platón *República* II, 377a-c.
[69] Platón Rep.III, 410b.
[70] Rep.VI, 497a.
[71] Rep.VII, 522c-530d.
[72] Rep.VII, 531d.
[73] Platón *Gorgias* 484c-d.
[74] Platón *Gorgias* 485a.
[75] Carlos Fernández Liria & Santiago Alba Rico *Volver a Pensar*. op. cit., Primera Parte: «Encadenados y eunucos», 6. «Mucho más crueles... estamos del lado malo», p. 41.
[76] Precisamente el antagonismo entre Sócrates y los sofistas constituyó el principio de la evolución de este término hasta su connotación peyorativa, que perdura aún hoy en día. En Homero una *sophia* (sabiduría) denota una habilidad o destreza de cualquier género. La palabra *sophistés* (sofista, sabio) les fue aplicada tanto a los Siete Sabios de Grecia como a los filósofos presocráticos. Volvería a tener un sentido honorable o distinguido aplicado a los profesores de retórica griega y filosofía en el Imperio Romano. Pero de nuevo caería bajo la crítica y en el 161 a.C. los profesores de retórica serían expulsados de Roma. En el Diálogo *El Sofista*, Platón perseguirá delimitar a ese personaje característico de su tiempo encontrando siete definiciones para el mismo: 1) cazador por salario,

que lleva tal título lo tuvo por uno más entre esos personajes que a diferencia suya pensaban a sueldo sobre el suelo de la ciudad.

Aunque Sócrates no trataba con soberbia, sino con *ironía mayéutica*, a sus alumnos, los últimos, carecerán del contacto con las Ideas y no participarán de la Idea del Bien, según el platonismo dogmático: no estarían al mismo nivel de razonamiento que el filósofo. Ni que decir tiene que el platonismo dogmático del periodo medio de la filosofía del pensador de Atenas no es lo único ni lo más elevado y atendible de su pensamiento. Lo más atendible son los diálogos socráticos y lo más profundo, las críticas que en su vejez hizo a sus propias teorías dogmáticas. Platón sí que creía en el diálogo y lo hacía hasta el punto de componerlos literariamente, ¡no hay un "Sistema" en Platón! -como bien recuerda Heidegger en sus *Holzwege*-, sino un nuevo género literario-filosófico inventado por quien en su juventud quiso ser compositor de tragedias: el diálogo. Un género luego repetido por muchos otros asistemáticos, como Bacon, Berkeley, Rousseau, Voltaire, el mismísimo Galileo Galilei en su "Diálogo sobre los dos sistemas máximos". De ahí que la vinculación entre Geometría y Tragedia tenga un modo de comprensión bien alejado de lo que es la ciencia moderna.

Y no es que no se pueda hacer un Sistema, al estilo de Hegel, y que no sea encomiable la voluntad de sistema y el espíritu de la cientificidad en Filosofía. Pero si esa voluntad de Sistema se torna dogmática y absolutista, entonces, lo que se deriva de Platón y de Hegel no es la Razón, la Justicia y la Libertad, sino que se deriva de ellos el Estado Totalitario, Auschwitz y el Gulag, cuando no el Capitalismo triunfante y la dominación global del Imperio actual.

Platón contra la sofística ideó el discurso de la verdad pero a sabiendas de que, como todo discurso bien construido puede pretender el de la verdad, finalmente, Sócrates y los sofistas acabarían encontrándose. La mentira puede triunfar, se puede tener razón y ser derrotados, pero lo bello, lo justo y lo verdadero también pueden coincidir: "La retórica sin conocimiento no convence ni persuade: agrada, halaga a los oyentes como el arte del cocinero produce las delicias del paladar sin que por eso haya garantía alguna de que lo ingerido sea comida y no veneno[77]". Cuando confluyen retórica y filosofía el discurso es bello y verdadero, justo y bueno, convence, persuade, agrada y muestra qué es lo que se debe hacer y lo que conviene a la mayoría. Hay verdad poética, científica, política, amorosa y filosófica:

de jóvenes adinerados (222a-223b); 2) mercader de los conocimientos del alma (223b-224d); 3) comerciante al por menor de conocimientos (224d); 4) fabricante o productor y comerciante de conocimientos (224e); 5) discutidor profesional (225a-226a); 6) «refutador de opiniones» y *purificador del alma* (226a-231c); 7) sabio aparente, mago e ilusionista que hechiza con imagenes (232a-237b). Así, dentro de este grupo de definiciones despectivas de «sofista», que desentrañan la polisemia de tal término, Sócrates quedará enmarcado en el sexto tipo, como un caso particular dentro de la variedad de personajes a los que se alude con dicha denominación: "EXTR: ¿Y no prometen también producir cuestionadores de las leyes y de todo cuanto tiene que ver con la política?. TEET: Nadie hablaría con ellos, por así decir, si no prometieran eso" (Sof.232c-d).

77 Carlos Fernández Liria & Santiago Alba Rico *Volver a Pensar*. Op.cit.. Tercera Parte: «La Academia del olvido». 8. «La ciencia, diálogo entre idiotas», p. 184. Hay incluso científicos que reconocen la pluralidad de conocimientos que implica una pluralidad de verdades: "La ciencia es una forma de conocimiento muy exitosa y de grandes consecuencias prácticas, pero no es la única vía de conocimiento. La experiencia común, la literatura imaginativa, el arte y la historia proporcionan conocimientos válidos sobre el mundo". En: Francisco J. Ayala *Darwin y el diseño inteligente*. Editorial Alianza. Madrid 2007, p. 29.

> "Plantearemos pues que hay cuatro condiciones de la filosofía, y que la falta de una sola arrastraría su disipación, así como la emergencia de su conjunto condicionó su aparición. Estas condiciones son: el matema, el poema, la invención política y el amor (...) todos los procedimientos susceptibles de producir verdades (sólo hay verdad científica, artística, política o amorosa). Podemos decir por lo tanto que la filosofía tiene como condición el que existan verdades en cada uno de los órdenes donde éstas son atestiguables[78]".

Quizás incluso (y difícil resulta reconocer esto para los ateos) haya además una *verdad religiosa*, no identificable con las instituciones dogmáticas que la pretenden detentar, pero emergente en la mística más sublime y en el sentimiento de la sacralidad de la tierra y la comunidad con el cosmos. Así como una *verdad del cuerpo*, la que nos enferma cuando la razón pretende que la sensibilidad se fuerce más allá de sus límites. Los cinco o seis ámbitos de la verdad no pensamos, a diferencia de Badiou, que tengan que ser condiciones de posibilidad de la filosofía, ya que eso implicaría un antes y un después, un tiempo de *Cronos* para la verdad, cuando ésta, si existe, pertenece a un tiempo-pleno, al *Aión*, donde ya no hay jerarquías, donde ya no hay contradicción. Aristóteles también llego a reconocer la pluralidad de la verdad entre las *virtudes dianoéticas*. Y es que:

> "Si alguna fuerza revolucionaria existe será la fuerza de la Poesía, la fuerza del Amor, la fuerza de la Ciencia, la Experiencia, el Arte o la Belleza, y la violencia con que en ocasiones son capaces de responder a la violencia que sanguinariamente las domina[79]".

Cuando Leonardo da Vinci dice que la pintura es el arte supremo y cuando Richard Wagner indica que lo es la música o quienes padecemos la funesta manía de pensar reivindicamos una superioridad sobre cualesquiera otro orden de verdad para la filosofía, se equivocan, (nos equivocamos), pues los ámbitos de la verdad o existen todos ya siempre o están ausentes por completo.

En el segundo caso el Nihilismo estaría consumado, ninguna verdad acontecería en nuestro mundo y mejor sería el suicidio a vivir sin el más mínimo contacto con lo eminentemente real. Sin embargo todo nos dice que no puede haber ausencia plena para todos de verdad filosófica, científica, artística, política, religiosa o amorosa, aunque algunos puedan quedar injusta e irremediablemente excluidos de los medios necesarios para entrar en contacto con alguna de ellas.

78 Alain Badiou *Manifiesto por la filosofía*. Cátedra, Madrid 1990, p. 17. Las verdades en sus múltiples formas (como las ideas en filosofía) existen como realidades efectivas e inciden en la transformación de la realidad: "Soy optimista porque creo que las propuestas, la creación y las ideas existen y tienen poder. Si se tiene una idea, hay que expresarla y trabajar a favor de ella. Que ocurra finalmente lo que uno desea, en cambio, es algo que no puedo asegurar" (Entrevista a Alain Badiou, "Las ideas existen y tienen poder". Rebelión Web & La Nación 26-4-2004).

79 Carlos Fernández Liria *Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault*. Libertarias / Prodhufi, Madrid 1992. Capítulo III: «Memoria y poder». 5. «El sindicato del suicidio», p. 82.

No obstante, dada la actuación socrática con los jóvenes atenienses, o debido a los resultados de la misma (como es el caso de Alcibíades), su discípulo, Platón, recomendará no empezar a filosofar hasta los 30 años[80] por quienes tengan ya bases sólidas en otras disciplinas de estudio y muestren aptitudes para la reflexión. La gimnasia, la música, determinada poesía y las matemáticas, se recomiendan como la base educativa general, que, cultivadas de por vida, proporcionarían orden y armonía al estudiante; a partir de los 30 años empezaría el camino de la filosofía cuando se dedicarían 5 años a la dialéctica, después, 15 años de praxis consagrados a la política, para finalizar a los 50 años acometiendo la labor de gobernar, educar y filosofar, excluidos en tal caso de la posesión de la propiedad privada (comunismo platónico). Los sabios platónicos no lo serían (para el filósofo) absolutamente si, de dejarles adquirir beneficios económicos, no dejasen inmediatamente de serlo. En ello Platón no es nada ingenuo.

Veamos ahora, sucintamente, la formación de Stuart Mill cuya comparación con la de cualquiera de nosotros provoca sonrojo. Su educación hasta la adolescencia estuvo a cargo de su padre, James Mill, quien le sometió a un rígido programa de estudio, ya que pensaba que todo lo que pudiera ser un hombre se debía a la educación. Se pasaban el día en el despacho paterno, el niño estudiando a su lado y con la licencia de preguntar cuantas cosas no comprendiese. John Stuart nos cuenta en su *Autobiografía* como se desarrolló su educación primaria y secundaria, bajo la supervisión y la dirección paterna: empezó a estudiar griego a los tres años *aprendiéndome de memoria lo que mi padre llamaba vocablos, que eran una lista de palabras griegas con su significado en inglés y las cuales él me escribía en tarjetas.* El estudio del latín no lo comenzó hasta los siete años, edad a la que leyó seis diálogos de Platón, aunque afirma que no comprendió bien el *Teeteto*; al mismo tiempo, aprendía aritmética y una gran cantidad de historia. Pocas veces se le consentía la lectura de libros de entretenimiento, como *Robinson Crusoe*, del que dice que le deleitó toda la infancia. Después de los ocho años John no solo tenía que aprender sino que enseñar también a sus hermanos menores. En esa época se dedicaba ya a la lectura de la *Ilíada* y la *Odisea*, de tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides, de los mejores autores latinos, de una gran cantidad de historia y del estudio minucioso del gobierno romano. Antes de los doce años llegó a dominar el álgebra, la geometría, el cálculo diferencial y algunas otras ramas de las matemáticas superiores. Su mayor entretenimiento por entonces era leer libros donde se relataban ejercicios de ciencia experimental. A los doce años comenzó a estudiar lógica. Leyó todo lo que Aristóteles había escrito sobre el tema, a varios escolásticos y a Hobbes. Todo ello con un único profesor, su padre, y en contacto con los eminentes amigos de éste, como era Jeremy Bentham. En las horas de descanso paseaba con su padre y discutían. Al cumplir los catorce años se juzgó que el muchacho había llegado al momento de ver algo del mundo y se le envió al extranjero durante un año. A su regreso comenzaría sus estudios fuera de casa. En su *Autobiografía*, se nos cuenta por tanto el proceso de educación al que el filósofo fue sometido por su padre y también al que se autosometió él después a sí mismo, por eso el capítulo III se titula: *Última etapa de educación y primera de autoeducación*, la cual, se nos dice que consistía en: 1º) "escribir más y leer menos" y 2º) en "diálogos con otros hombres instruidos".

[80] Platón *República* VII, 537a ss.

Si alguien indica que es imposible otorgar esa formación a todos los hombres entonces que no sea hipócrita y que reconozca que sigue vigente la esclavitud y que no nos reproche el negarnos a colaborar con ella. Nosotros pensamos que el *primer Estado de Platón* sería viable, sin necesidad de suprimir las artes, la ciencia y la literatura convirtiéndolo en un *Estado de cerdos*[81]. Bastaría con que trabajase cada ser humano tres horas al día para proveer a las necesidades con tal de que se eliminase la producción y el consumo superfluos y se mantuviese tan sólo lo nutritivo para el cuerpo y lo nutritivo para el espíritu, repartiendo por igual entre todos los hombres los enormes dividendos de los productos de la naturaleza, de la ciencia y de la tecnología que hoy han alcanzado cotas impresionantes. Con lo cual vemos que Manuel Sacristán no iba platónicamente desencaminado con su propuesta de establecer una Academia de Filosofía para la que se tuviese una licenciatura previamente. La tesis de la ciudadanía ilustrada en un porcentaje variable por todo el cuerpo social, la tesis socializante, frente a la elitista de raigambre platónica de Sacristán, es la que encontramos mayormente defendible, aunque ambas son dignas de tenerse en consideración y hemos otorgado argumentos y fuentes para defender ambas. Nos inclinamos, finalmente, por la tesis más socializante frente a la más elitista.

La formación más el ocio es lo necesario para una filosofía crítica potente dispersa entre la ciudadanía, para que la Ley surja de la democracia real representada por un Tribunal popular disperso en todo el tejido social. Sin formación, el ocio se torna consumo conspicuo, televisión, fútbol y alcoholemia, opio del pueblo; más para quien alcanza formación política, violando todos los programas estatales destinados a impedirlo (y para eso no basta hoy por hoy con una licenciatura en filosofía) el ocio es fundamental para desempeñar el papel de ciudadano crítico.

La *igualdad económica colectiva* (no otra) es *conditio sine qua non* de la libertad colectiva. La Renta Básica. Para conseguir la *libertad colectiva* habría que reducir la jornada laboral a tres horas al día (15 semanales), o menos, dependiendo de la función a desempeñar, y proporcionar a todo ser humano la renta que le corresponde por el mero hecho de nacer, el porcentaje que le corresponde de la riqueza que produce la ciencia, la tecnología o la tierra. Así sería compatible el trabajo forzado y el trabajo libre, no tendrían que inmolarse muchos para que pudieran vivir unos pocos, y la verdadera democracia, la participación directa de todos los ciudadanos en la asamblea ejecutiva y en la asamblea judicial, como la hubo en la Atenas de Pericles, podría realizarse también generalizadamente.

En la actualidad los estudios institucionales (como todo) tienden a plegarse a las necesidades del mercado, sus investigaciones, al aumento del control social (baste como ejemplo la relación de la psicología, sociología y filosofía con la selección de personal o recursos humanos) y por ello, para burlar el cerco, sigue vigente la consigna que Agustín García Calvo hiciera a los jóvenes del 68, tendente a impedir que acabasen ocupando los puestos de la burguesía que les estaban destinados (*traición a la propia clase*, §18), sin que le secundaran, como históricamente hemos visto: "seguir siendo estudiantes indefinidamente... perpetuos retrasados

[81] Platón *República* II, 372d.

mentales[82]... de tal modo que, bien que importe para la continuación del pronunciamiento que las nuevas oleadas de estudiantes más recientes sigan viniendo (como siguen viniendo de hecho, sin que haga falta molestarse para ello demasiado) con el deseo y la conciencia de que a lo que de veras vienen a entrar no tanto en la Universidad (que cada vez se sabe menos lo que sería) sino en el pronunciamiento, más importante todavía es seguramente el hecho de que de año en año vayan siendo más numerosos los viejos estudiantes que se quedan, que no terminan, que siguen con ello indefinidamente[83]".

Ya sabemos entonces los motivos por los cuales no abundan hoy los filósofos y es escasa la población con juicio crítico que puebla nuestras sociedades contemporáneas. Pasaremos, por tanto, a un pasaje que nos facilitará el tránsito desde la filosofía sistemática en la que nos hemos educado hasta la filosofía edificante a la que hemos ido a parar. Un pasaje hacia el posthumanismo.

[82] Raymond Chandler *Chandler por sí mismo.* Editorial Debate, edición a cargo de Dorothy Gardiner y Kathrine Sorley Walker, Madrid 1990. P.239: "No creo que a mi amigo Philip Marlowe le preocupe mucho si posee o no una mentalidad madura. Estoy dispuesto a reconocer idéntica falta de preocupación por mi parte... Si rebelarse contra una sociedad corrupta equivale a ser inmaduro, entonces Philip Marlowe es sumamente inmaduro. Si ver basura donde hay basura constituye un desajuste social, entonces Philip Marlowe es un inadaptado social. Por supuesto, Marlowe es un fracasado y él lo sabe. Es un fracasado porque no tiene dinero (...). Pero muchos hombres excelentes han sido fracasados porque sus talentos particulares no encajaban con la época y el lugar. A la larga, yo creo que todos somos unos fracasados, porque de lo contrario no tendríamos la clase de mundo que tenemos" (Carta al Sr.Inglis, Octubre de 1951).

[83] Anónimo *De los modos de integración del pronunciamiento estudiantil.* Atribuible a Agustín García Calvo. Editorial Lucina. Madrid 3ª edición 1987; 1ª edición París 1973. §10, p. 25; cfr. §32: "durar en la subversión" y §36: "sigamos siendo estudiantes por maneras y períodos indefinidos... que las carreras no lleguen a terminarse nunca... indagar, preguntarse, experimentar y discutir interminablemente". (Respecto al *ocio* cfr. ibid. §16).

SECCIÓN SEGUNDA
GRADOS Y MODOS DEL PENSAR

"Común es a todos el pensar" (Heráclito B 113 DK).

"Pues bien han de ser de muy muchas cosas investigadores los hombres aspirantes a sabiduría" (Heráclito B 35 DK).

"Ello es, en fin, que la erudición no enseña la inteligencia: que se lo habría enseñado a Hesíodo y también a Pitágoras, y asimismo a Jenófanes y a Hecateo" (Heráclito B 40 DK).

1. LA POSIBILIDAD DE LA VIDA FILOSÓFICA Y SUS MODOS

Resulta ineludible como pasaje al posthumanismo la constatación y comprensión de diversos modos de realización de la actividad filosófica, uno de los cuales sería el hasta ahora tenido por único. El riesgo de dogmatismo dentro de una pluralidad o confederación de filosofías reside en la pretensión de cualquiera de ellas en erigirse en soberana y decantarse como hegemónica, de ahí el trabajo continuo que surge en la contemporaneidad de salvaguardar la pluralidad de discursos de cualesquiera que quisiese erigirse como pensamiento único. Para ello la genealogía del aprendizaje de la filosofía y la culminación en los diversos modos de pensar supone un pasillo, pasaje, túnel de catacumba a transitar por los nuevos topos, indispensable para poder realizar la propedéutica indispensable para arribar a la filosofía del presente. El pensamiento es una praxis que tiene una historia paralela tanto en lo individual como en lo colectivo. Pasemos a analizar este pasaje.

Lo primero que se aprende en la escuela la primera vez que se reciben unas clases de *Historia de la Filosofía* es que Platón distinguía entre ideas y opiniones, entre *doxa* y *episteme*, así como entre apariencia y realidad. De modo que en lo que sigue, procuraré articular no ya tanto mis opiniones, sino también algunas ideas, no adoctrinando a nadie, sino realizando un diagnóstico de un problema, una cartografía, un mapa imperfecto que podrá servir de orientación a quien no conozca directamente y mejor que la topografía presente los caminos que ésta traza; aun a sabiendas de que ningún mapa más que el que propiamente se trace tras familiarizarse con tal arte podrá ser de utilidad.

Es un problema muy difícil y complejo el responder a la pregunta ¿qué es la filosofía? Proporcionar una respuesta teórica resulta una tarea titánica porque se trata de un asunto que se lleva discutiendo durante alrededor de dos mil quinientos años y no vamos a abordarlo sino, colateralmente, en la presente ocasión. Porque si nos fijamos en su dimensión y delimitación ya no teorética sino pragmática, eso nos puede arrojar bastante luz respecto a lo que nos ocupa. Al abordar el problema desde la pregunta ¿qué es filosofar?, y no ¿qué es la filosofía?, encontramos algo más que dificultades insoslayables. Esta pregunta colateral nos lleva, inmediatamente, a contestar que *filosofar es aquello que hacen los filósofos*, que filosofar es hacer filosofía y que filósofo es quien hace filosofía. Dimensión práctica tratada abundantemente por Aristóteles y someramente por Wittgenstein, relacionada, como veremos de nuevo, con la producción de conceptos e ideas: "*Die Philosophie ist Keine Lehre, sondern eine Tätigkeit*[84]". Si hacer filosofía es lo que, indudablemente, han hecho gentes como, por ejemplo: Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Spinoza, Kant, Hegel, Husserl, Sartre, Wittgenstein o Heidegger, por poner unos nombres de los que nadie discutiría el calificativo de "Filósofos", entonces quienes quieran "hacer filosofía", aun sin responder a la pregunta "¿qué es la filosofía?", lo que tendrán que hacer es tomar como modelos a los grandes filósofos y encaminarse hasta llegar a hacer lo que ellos han hecho, hasta llegar a la filosofía pura y al manejo de conceptos al más alto grado de abstracción, que es el núcleo de lo que han hecho y sobre lo que gira el resto de su producción literaria. De ahí que la familiaridad con al menos un filósofo, el convertirse en especialista del mismo y, al tiempo, el hacerse su amigo tomándolo por maestro socrático, pueda ayudar a comprender cómo se hace la filosofía. Esto es, a partir de un modelo preclaro, junto a otros requisitos, podría llevarnos esa *mimesis* y ese empeño, con el tiempo, la disciplina y el esfuerzo, a convertirnos en filósofos nosotros mismos. Por otra parte, el filósofo, en sentido estricto, es quien tiene un sistema holístico u omnicomprensivo de explicación de la realidad, aunque también en sentido lato, son muchos los filósofos que se han ocupado de una parcela de la realidad y no del todo.

A causa de que la frontera entre la filosofía y la literatura sea a veces confusa, (pues existe la literatura filosófica: Voltaire, Séneca, Montaigne, Maquiavelo, Nietzsche, Sartre en sus obras literarias, Rousseau, etc, lo que Unamuno llamaba *nivolas* para distinguirlo de las novelas); y de que exista algún rudimento de filosofía en la mejor literatura, pues los mitos homéricos y hesíodeos contienen ya el germen de la filosofía. Y además, como en las distintas disciplinas científicas también se aprecia la configuración de un saber racionalmente ordenado, ya en la geometría, la física o la biología, pero también en la historiografía, la filología (o incluso la música y el deporte), parece, por todo ello, que todo es filosofía y que todo *homo sapiens sapiens* es filósofo. Sin embargo no debemos confundir la pregunta por la génesis de la filosofía con la cuestión de la estructura y quehacer propiamente filosóficos, aunque responder a la pregunta ¿cómo se llega a ser filósofo? tiene algo que ver con responder a la pregunta ¿cómo surgió la filosofía?

[84] Wittgenstein *Tractatus Logico-Philosophicus* 4.112: "La filosofía no es una doctrina sino una actividad". Una *praxis* que en sus *Investigaciones Filosóficas* se alejará de la «clarificación lógica de los pensamientos» y se presentará como un peculiar «juego de lenguaje».

Como Platón y Aristóteles no tenían más filósofos anteriores a ellos que los presocráticos, tuvieron la suerte de no tener que estudiar demasiada "historia de la filosofía"[85]. Ambos, mucho más el segundo, sin embargo, estaban familiarizados con todo el saber de su tiempo. Los griegos no padecieron hasta la época del helenismo la *enfermedad histórica* o vicio del eruditismo extremo, sin embargo, todos estaban familiarizados, al menos, con la poesía homérica y con las obras de teatro (épica, tragedia y comedia), lo cual les proporcionaba una sólida formación de base, unos cimientos nobles sobre los que asentar el edificio de la filosofía, asunto facilitado por la disponibilidad que su peculiar sistema político les proporcionaba y exigía.

El filósofo Friedrich Nietzsche nos puede orientar en nuestra disquisición actual, pues criticó duramente a la llamada filosofía académica o universitaria[86], que no es, en sentido estricto, más que la profesión de profesor e historiógrafo de las ideas filosóficas, aunque como cualquier otra profesión o circunstancia vital que lo permitan, debería ser una profesión plenamente compatible con la posibilidad de llegar a hacer filosofía. No hay que olvidar que, respecto a las profesiones o circunstancias vitales y materiales, los filósofos no vivían del aire sino que eran: Platón y Aristóteles (terrateniente el primero y el segundo preceptor); Epicteto (esclavo); Marco Aurelio (emperador romano); San Agustín y Santo Tomás (eclesiásticos); Spinoza (pulidor de lentes); Descartes (mercenario); Maquiavelo (secretario de la cancillería de Florencia); Leibniz (diplomático); Bacon (canciller de Inglaterra); John Locke (médico); Rousseau (copista de música); Marx (pensionado de Engels y periodista), Stuart Mill (diputado del parlamento británico y comerciante), Nietzsche (profesor y rentista con una baja permanente por enfermedad proporcionada por el Estado prusiano), etcétera, etcétera. Aunque a partir de la modernidad, la profesión de profesor universitario se haya impuesto como la más frecuente entre los filósofos, Schopenhauer, Kant, Fichte, Hegel, Heidegger, Habermas, Gadamer, Derrida, Foucault, Deleuze, etcétera; que en raras ocasiones logran dedicarse exclusivamente a la investigación, estudio, reflexión y producción de pensamiento.

Como hemos visto con el ejemplo de Nietzsche, el filósofo condena al erudito y su febril detallismo historiográfico, motivo por el cual Schopenhauer dijera que no le importaba morir y ser devorado por una miríada de gusanos, pero que le horrorizaba que cuando muriese una miríada de catedráticos de universidad se pusieran a roer su obra. Y desde luego que, de los aficionados no se preocupaba, pues no los consideraba capaces de hincarle el diente a su *Die Welt als Wille und Vorstellung*. El propio Nietzsche no sólo era un gran erudito en la filosofía clásica y un precursor de la micropolítica sino que se familiarizo enormemente con una serie de pensadores, con los que llegaría a dialogar y discutir: "Cuatro parejas de hombres no han rechazado mis sacrificios: Epicuro y Montaigne, Goethe y Spinoza, Platón y Rousseau, Pascal y Schopenhauer[87]". De modo que lograba la oscilación entre la contemplación general de las ideas y la concreción de las mismas.

[85] En este punto bien podemos recordar a Heine cuando nos decía que si los romanos hubieran de haber aprendido latín en lugar de traerlo ya sabido de nacimiento no hubiesen tenido tiempo de conquistar el mundo.

[86] Cfr. Friedrich Nietzsche *Nachgelassene Fragmente*, 1873, 29 [56].

[87] Nietzsche *Humano demasiado humano* II. *Miscelánea de opiniones y sentencias*, §408.

2. EL QUEHACER FILOSÓFICO Y SUS GRADOS

Respecto a la Filosofía se puede ser entonces autodidacta y lector procaz o tardío (filosofía mundana), erudito o/y profesional, especialista o generalista (filosofía académica), e incluso Filósofo. El aficionado y el filósofo coinciden en la sinceridad y seriedad con la que se toman la filosofía, frente al profesional, que la puede concebir como un adorno o un engorroso trabajo. De ahí que Sócrates y el joven Hipócrates del *Protágoras* de Platón tengan más en común entre ellos que con el sofista.

En sí mismas todas esas formas de relacionarse con la filosofía nada tienen de indigno y mucho de meritorio. Un gran erudito como Werner Jaeger, escritor de la monumental *Paideia*, merece los más grandes respetos, elogios y agradecimientos, también el aficionado o el joven cuando se inician en la reflexión y se encaminan sinceramente hacia la filosofía, realizando entonces ejercicios que pueden compartir con los demás y que son como una antesala más de la filosofía, la racionalidad emergente que se contrapone a las ideologías medioambientales, pero no creemos que nadie discuta que Platón, el filósofo, es más estimable que John Burnet, el gran especialista en Platón (aunque el segundo sea muy respetable también), que Hegel, el filósofo, es más estimable que Jean Hyppolite, el gran especialista en Hegel, o que Nietzsche, el filósofo, sea más estimable que Andrés Sánchez Pascual, el gran especialista en Nietzsche. Los especialistas en un autor suelen ser, además, traductores del mismo, como los citados con anterioridad, e incluso hay muchos casos en los que los trabajos de especialista y la condición de filósofo coexisten, ya que por poner un ejemplo clarísimo, el filósofo Heidegger era un especialista magnífico en el filósofo Nietzsche (y además ejercía de profesor universitario), aunque no lo leyera sólo como especialista sino también como pensador que dialoga con otro pensador para desarrollar su propio pensamiento. En España, el filósofo Agustín García Calvo es, además o previamente, un gran erudito y filólogo, y vive de dar clases de latín en la Universidad.

Por todo lo antedicho, vemos que el interés por decantar la reflexión de estilo filosófico del lado del amateur en contraposición a la fiebre erudita del profesional parece ser siempre, tan sólo, una necesidad psicológica de quien quiere hacer filosofía y nunca ha podido poner los medios formativos necesarios para su ejercicio. En tales casos un estudio sistemático de alguno de los autores que les interesan a los aficionados o amateurs no estaría nada mal, para orientarse en el pensamiento y poder darse cuenta de que no todo es relacionable con todo. Célebre *autodidacta* es, por ejemplo, el lucidísimo Rafael Sánchez Ferlosio (de ningún modo un aficionado y que rebasa con creces a los profesionales), eso si entendemos por autodidacta quien nunca ha cursado unos estudios oficiales reglados ni obtenido unos títulos académicos o detentado unos cargos docentes institucionalizados. Pero el caso que mentamos no es en absoluto el de alguien que no haya pasado por la disciplina de la sistematicidad, erudición, rigor kantiano, de un modo mucho más firme que muchos académicos, simplemente lo ha pasado por su cuenta, transitando por otras vías los mismos caminos y adquiriendo por otros medios las mismas aptitudes y capacidades. Luego el aficionado que a veces nos interpela con su escritura y su protesta antiacadémica tiene razón en que no es absolutamente imprescindible el paso por unos cursos y titulaciones, pero carece de ella cuando minusvalora o desprecia

lo que unos estudios en regla pueden aportar, no mostrándose dispuesto a adquirirlo por otros medios, o lo que es peor, pensando que eso no tiene importancia o que cualquiera que tenga mucho corazón y se ponga frente a un libro será capaz de entenderlo y cualquiera que se ponga frente a una página en blanco será capaz de escribir. Hace falta como mínimo estar alfabetizado para poder leer y escribir, pero mucho más que estar alfabetizado para poder leer y escribir filosofía. No es lo mismo leer el Marca que leer a Aristóteles y la diferencia entre ambos lectores estriba en que no todo lector del Marca puede entender a Aristóteles, mientras que todo lector de Aristóteles, no tendrá ninguna dificultad en entender el Marca.

Respecto al aficionado que critica al profesional el problema es que no ejemplifica lo que critica, como hace un texto de Séneca, aquél en el que el sabio estoico criticaba la erudición, pero demostrando dominarla y hallarse, por así decirlo, por encima de ella[88], (como hiciera Nietzsche en su juventud al criticar a los filólogos); pero el aficionado no está por encima de lo que condena y su filosofía es mundana[89] sin sobrepasar ni superar a la académica, con lo cual su crítica no viene desde arriba sino desde abajo y carece de fuerza, aunque tenga motivación e ilusión.

Los estudios y escritos juveniles son ejercicios encaminados a convertirse en literato o filósofo, pero, con todo ello, se puede convertir uno en un erudito o profesor, no en un filósofo; siendo cierto que precisamente eso mismo necesario para llegar a hacer filosofía puede llegar a ser lo que más la entorpezca y la impida; pero siendo igualmente cierto también, que sin ello, sin pasar por ello e intentar ir más allá de ello, no hay filosofía que valga.

La visión del aficionado a la Filosofía es muy frecuente y está muy extendida y por eso es muy digna de atención. Da la pauta de un sentir general, en la línea de *El Mundo de Sofía*. Esa visión es un signo, no obstante lo antedicho, de la lectura y el estudio encaminado a justificar nuestros propios prejuicios (creemos verdadero lo que nos place y falso lo que nos duele), en lugar de la lectura y el estudio encaminados a arrancar de raíz nuestros prejuicios. Spinoza insta a pensar sin dejarse influir por las pasiones, y lo cree posible; Nietzsche, sin embargo, considerará eso imposible y nos advertirá contra el embrujo hedonista del conocimiento, instándonos a buscar las verdades duras, dolorosas, como prueba que no sea el placer el que nos influya en el asentimiento. Pero no basta sentir dolor (o placer) leyendo un libro de filosofía para ser filósofo, filosofar no es sentir, tampoco el sólo razonar (algo más amplio y que es propio de todos los seres racionales). Luego algo distinto a sentir y razonar ha de ser el filosofar, y algo distinto el Filósofo del erudito o del aficionado.

Sin embargo, siempre ha estado la Filosofía en contacto con esas instituciones académicas y con quienes las frecuentan. ¿Por qué? Pues porque pese a todos sus defectos, vicios y corrupciones, es en esas instituciones donde se puede encontrar a otros ciudadanos con los mismos

[88] Cfr. Séneca *Sobre la brevedad de la vida* 13.1-7 (y cfr. ss) En: *Diálogos*. Editora Nacional. Madrid 1984.

[89] No damos aquí exactamente el sentido de "mundano" que acuña Kant en su obra, algo más preciso, sino que lo empleamos como equivalente a filosofía de la juventud (de quien no ha tenido un trato largo y continuo con ella por su corta edad) o de quien se relaciona con el saber filosófico sin encaramarse a otros saberes previos. La distinción deportiva entre profesionales y aficionados (no se puede decir que los niños en el parque no sepan jugar al fútbol) también nos presta una buena analogía del sentido en el que manejamos la expresión.

intereses que los tocados por el afán de la reflexión y de la voluntad de llegar a ser filósofos, además de los discípulos y los profesores. Porque pese a la corrupción de la universidad o la locura de la secundaria, en la primera se pueden llegar a adquirir unos conocimientos propedéuticos indispensables para llegar a la filosofía y en la segunda se puede llegar a enseñar el amor a una disciplina pese a lo aburrido y pesado que pueda ser el absorber sus rudimentos, proporcionando, desgraciadamente como excepción y no como regla, los recursos necesarios para llegar a ser Filósofo (aunque cada vez más se pretende que sólo proporcione lo necesario para llegar a ser profesional y ganarse la vida de ese modo).

Si Fídias es escultor y arquitecto y no albañil, Séneca es filósofo y no charlatán y Galileo es astrónomo y no contable, ya sabemos de algún modo lo que sería ser escultor, filósofo o astrónomo, sería *ser como* Fídias, como Séneca o como Galileo, o al menos parecerse a ellos. Cosas que parecen ser el privilegio de algunos pocos, aunque bien pudiera ser el privilegio de muchos, o no ser siquiera un privilegio, sino un derecho y una necesidad social, explicación a mi juicio de lo que se ha llamado el milagro griego y que no tiene nada de milagroso, pues depende tan sólo del ocio, renta y formación con que cuenten los ciudadanos el que haya una filosofía crítica dispersa que impregne a toda una sociedad.

El seguir ciega y absolutamente a un autor u otro no es propio de quien reflexiona sino de quien se deja manipular, como el religioso, como quien necesita sacerdotes, directores espirituales, adoctrinadores. El mesianismo salvífico y el adoctrinamiento son dos de los vicios más grandes del profesorado, asunto relacionado con el culto a la personalidad en política. Distinguimos por tanto, aquí, nuevamente, entre aficionado a la filosofía, profesional de la historia de la filosofía y Filósofo. Pues ya decía Heráclito que: "Una gran erudición (*polimathes*) no enseña (*didasko*) la inteligencia (*nous*)" (22DK40). Pero como no todo está dicho allí, en el fragmento citado de Heráclito, habría que añadir: *no, no la enseña, pero puede ayudar a desarrollarla*. ¿O acaso se desarrolla por ciencia infusa o aparición del espíritu santo?

Finalmente, tras repetir y reiterar algo que interesa no olvidar, hemos de lamentar las pseudofilosofías esotéricas surgidas a la sombra del capitalismo reinante, que dotan al trabajador alienado de libros de consuelo metafísico. El movimiento *New Age*, las sectas, los supuestos secretos y misterios desvelados en fáciles lecturas de consumo conspicuo, constituyen, junto a los *mass media*, los verdaderos sucedáneos de una conciencia crítica ciudadana que desde tales alimentos no pueden surgir. Para conjurarlos basta con rescatar un pasaje perdido en el olvido o descartado por el confusionismo de lo políticamente correcto: el *aristocratismo*, no de linaje, sino *del espíritu*. Un espacio en el que hacer valer la condición, al menos, de hidalguía.

3. UN SALUDABLE ARISTOCRATISMO INTELECTUAL: THOMAS MANN Y NIETZSCHE

Tonio Kröger, el escritor trasunto del propio Thomas Mann y reflejo biográfico de todo auténtico pensador, nos explica muy bien el problema cuyo diagnóstico intentamos aquí

pronosticar. El artista, el creador, el filósofo, lo es en la medida en que su vida está primordialmente orientada hacia el arte, la creación y la filosofía. Las estructuras sociales pueden promover o impedir su surgimiento, pero no está claro que la universidad actual haya de ser más promotora que impedidora de su aparición. Un proyecto vital bien difícil en la sociedad actual anida bajo el pensador y el poeta. Una suerte de autenticidad básica y a veces temprana es la que explica que Rimbaud terminase toda su obra a los 19 años.

Al filósofo o al artista su anomalía, su locura[90] le sitúa en una espantosa soledad, en un aislamiento insoportable que rompe cuando se integra entre las personas, en la normalidad, porque ¡también él es una persona!, aunque haya llegado a ser algo más terrible y extraño, un engendro al que ya no se le puede denominar persona. El filósofo se ha esforzado por quitarse las máscaras y lo ha logrado en mayor medida que los *oi polloi*[91], y, sobre todo, se ha quitado esa máscara de *los muchos*, si bien a veces descansa, al ponérsela, de la tensión de afrontar el viento con el rostro desnudo. El sentimiento de las personas lleva, en el mejor de los casos, a la empalagosa, inoportuna y trivial filosofía, propia del aficionado, que con desagrado es vista por el maestro:

> "Nosotros los artistas no desdeñamos a nadie tanto como al aficionado, al ser viviente que cree que por encima de todo puede llegar a ser ocasionalmente un artista. Le aseguro, Lisaveta, que esta clase de desdén corresponde a mi temperamento más íntimo. Me encuentro en una sociedad de gentes de buena familia; comemos, bebemos y conversamos; reina la máxima compenetración y me siento muy contento de poder pasar inadvertido durante un rato en medio de un grupo de personas sin importancia y completamente «normales» como si fuese uno de los suyos. De repente (esto ya me ha ocurrido más de una vez) se levanta un oficial del Ejército, un teniente, por ejemplo, un muchacho guapo y apuesto, al que nadie hubiera sospechado nunca capaz con su uniforme de proceder sin serenidad, y con palabras humildes solicita permiso para leernos unos cuantos versos que ha compuesto (...). Su trabajo trata de música y de amor; en una palabra, unas líneas tan profundamente sentidas cuanto desprovistas de interés (...). Lo primero que impresiona mi conciencia es sentirme partícipe en la responsabilidad que a todos nos atañe, por la perturbación que aquel joven poco reflexivo ha provocado en la reunión, y ¡qué duda cabe!, también en mí, puesto que

[90] Platón *Fedro* 245a: "El tercer grado de locura y de posesión viene de las Musas, cuando se hacen con un alma tierna e implacable, despertándola y alentándola hacia cantos y toda clase de poesía, que al ensalzar mil hechos de los antiguos, educa a los que han de venir. Aquel, pues, que sin la locura de las Musas acude a las puertas de la poesía, persuadido de que, como por arte, va a hacerse un verdadero poeta, lo será imperfecto, y la obra que sea capaz de crear, estando en su sano juicio, quedará eclipsada por la de los inspirados y posesos".

[91] En la literatura griega, desde la poesía y los presocráticos hasta Platón fue muy frecuente la contraposición entre los "muchos" y los pocos. Es el aristocratismo intelectual, que no necesariamente implicaba un aristocratismo político o de linaje, aunque pudiera sugerirlo en ocasiones. Los ejemplos de Sócrates contra los "los muchos (*oi polloi*)" son abundantísimos, y tienen precedentes en la épica (Homero), la lírica (Teógnis), y la filosofía (Heráclito: "los muchos son los malos y muy raros los buenos" DK 104; y cfr.DK 29). Heráclito acusa a Hesíodo de ser "maestro de los muchos" (DK 57); Sócrates y Platón aluden peyorativamente a la muchedumbre en numerosas ocasiones, como p.ej. en: Apología 18c & 28a; Protágoras 317a y 319b-e; Banquete 194 a-c; República 492b, 493a-d; y símil de la nave y el Estado: 488a-489a; además 551c; etc. Platón indica en el *Fedón* 90a que: "los buenos y los malos son muy pocos los unos y los otros, y muchísimos los del medio". Cfr. *Critón* 44c.

> ha osado tocar mi oficio con sus manos de chapucero para mejor atormentarme. Y lo segundo, que aquel hombre, ante cuya personalidad y ante cuya existencia yo sentía momentos antes el más profundo respeto, se hunde de repente ante mis ojos, se rebaja y se envilece. Me invade entonces cierta benevolencia compasiva. Me acerco a él, tal como lo hacen otros caballeros de buen corazón y harto complacientes, y le dirijo la palabra. 'Le felicito -me oigo decir-, señor teniente... ¡Qué gran talento! Realmente ha sido maravilloso...'. Y falta muy poco para que le dé unos golpecitos en el hombro (...). ¡Su culpa! Allí estaba (...) el error de suponer que está permitido coger una hojita, una sola hojita, del laurel del arte sin pagar por ella con toda su vida[92]".

Consagrar la vida entera al estudio no es, sin más, equivalente a consagrar la vida a la filosofía: "Un gran erudito y una gran cabeza vacía son las dos cosas que más fácilmente pueden encontrarse bajo un mismo sombrero[93]". ¡Hace falta algo más que técnica! Lo cual puede constatarse muy claramente en el mundo de la música. Hay entre los músicos muy buenos ejecutantes, personas que dominan, por ejemplo, la técnica de tocar el piano al máximo nivel. Pero no son más que ejecutantes y de entre ellos, destaca al piano un Horowitz, porque además de dominar también la técnica a la perfección tiene algo más, algo propio y de lo que carecen los otros, tiene *estilo*. La construcción del estilo es lo más difícil y surge siempre tras el dominio de la técnica, nunca antes. El *gran estilo* es lo propio de los creadores, artistas y filósofos, valgan aquí las redundancias. No vale nada el pintor que realiza arte abstracto por su incapacidad y falta de dominio del arte figurativo sino aquel que dominando a la perfección el arte figurativo experimenta las imposibilidades y limitaciones que tal medio de expresión conlleva, volcándose entonces sobre la trasgresión de tales impedimentos y abriendo nuevos caminos. Por eso, en la filosofía, igualmente, para pensar en filosofía contemporánea es imprescindible haber pasado por la filosofía clásica, no siendo el que quiere estar a la última y no lee ningún libro que no se acabe de publicar sino el seguidor de una moda.

El erudito, el profesor, el doctor, el hombre cultivado o docto, es a menudo un hombre que parece sabio sin serlo, es un fraude y en realidad, un ser mediocre: "El docto tiene también, como es obvio, las enfermedades y defectos de una especie no aristocrática[94]".

Heidegger se tomaba muy en serio el pasaje de *El Crepúsculo de los Idolos* que se encuentra en la sección titulada: «Cómo el "mundo verdadero" se convirtió finalmente en fábula. Historia de un error», (donde Nietzsche concentra y divide la historia de la filosofía en seis etapas fundamentales); remitiéndonos a *confrontar* lo que nos dice al respecto con otros pasajes, los de *La voluntad de poder* §567 y §568[95] de 1888, junto a *Más allá del bien y del mal* §213, afín de contextualizar el primer pasaje en la obra de Nietzsche y para que podamos captar y hacernos cargo de "lo que está en juego[96]".

[92] Thomas Mann *Tonio Kröger*. Editorial Plaza & Janés. Barcelona 1984, cap.IV, pp. 174-176.
[93] Friedrich Nietzsche *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Cap. 6.
[94] Nietzsche *Más allá del bien y del mal*, sección sexta: «Nosotros los doctos», §206.
[95] También es importante el §573 de VP1.
[96] Heidegger *Nietzsche* I. Editorial Destino. Barcelona 2000. «La inversión del platonismo», p. 192. Cfr. p. 433 ss. y p. 493 ss.

> "Nietzsche, a pesar de su voluntad de cambio, conservaba un saber lúcido de lo acontecido previamente. Cuanto más preciso y simple sea el modo en el que se reconduce la historia del pensamiento occidental a sus pocos pasos esenciales desde un preguntar decisivo, tanto más crece su fuerza anticipadora y vinculante, especialmente si se trata de superarla. Quien cree que el pensar filosófico puede deshacerse de esa historia con una simple decisión, se encontrará sin advertirlo golpeado por ella misma, con un golpe del que nunca podrá recuperarse, porque es el golpe de la ceguera. Ésta cree ser original cuando no hace más que repetir lo recibido y mezclar interpretaciones heredadas para formar algo pretendidamente nuevo. Cuanto mayor tenga que ser un cambio, tanto más profundamente partirá de su historia[97]".

Y yendo al §213 de *Más allá del bien y del mal* con lo que nos encontramos es con que comienza con las siguientes palabras: "Lo que un filósofo es, eso resulta difícil de aprender, pues no se puede enseñar: hay que saberlo, por experiencia, o se debe tener el orgullo de no saberlo". Pertenece a la *sección sexta*, titulada: "Nosotros los doctos" y *lo que está en juego* no es nada más y nada menos que la existencia de filosofía y del filósofo mismos en el mundo moderno.

¿No es esquizoide la duplicidad filósofo y funcionario? ¡Si, claro que lo es! Como esquizoides son la mayoría de las circunstancias vitales de la sociedad moderna respecto a la realización de cualquier tarea artística o filosófica. La duplicidad trabajo asalariado vs. trabajo libre (*scholé* = ocio) nos atrapa hoy a todos, estamos divididos, pero unas duplicidades pueden ser menos onerosas que otras, siendo la consecución del verdadero ocio, de las tres cuartas partes de la jornada para el trabajo activo, libre y en ningún modo perezoso, de la creación, una necesidad para poder llevar a cabo cualquier pensamiento que se pueda ganar tal nombre, más allá de la opinión. Se me dirá que no se ha tenido tiempo pero responderemos con Séneca que no vive más quien vive más largamente o con Epicuro que nunca es pronto ni tarde para hacerse con la filosofía. Y cuidado con esas hojitas del arte de las que hablaba el Kröger de Mann:

> "Mucho se ha conseguido cuando a la gran masa (a los superficiales, a los intestinos veloces de toda especie) se le ha infundido por fin el sentimiento de que a ella no le es lícito tocar todo; de que hay vivencias sagradas ante las cuales tiene que quitarse los zapatos y mantener alejada su sucia mano. A la inversa, respecto a los denominados hombres cultos, en los creyentes de las «ideas modernas», acaso ninguna otra cosa produzca tanta náusea como su falta de pudor, su cómoda insolencia de ojo y de mano, con la que tocan, lamen, palpan todo[98]".

El atrevimiento es necesario pero sin olvidar el pudor y la humildad. No ha de llevar la última al menosprecio ni el primero a la vanidad, sino que con respeto y arrojo al mismo tiempo hay que caminar sin descanso por las escarpadas sendas que conducen a la filosofía

[97] Heidegger op. cit., pp. 191-192.
[98] Nietzsche *Más allá del bien y del mal*, §263.

y por la construcción y orientación de una sociedad que proporcione los medios necesarios para que un porcentaje representativo de la ciudadanía alcance semejante condición.

4. DE LA UTILIDAD DE LOS ESCRITOS FILOSÓFICOS

Según Deleuze cuando alguien pregunta para qué sirve la filosofía está sugiriendo veladamente que la filosofía está al servicio de algún poder establecido, por eso dice: "Cuando alguien pregunta para qué sirve la filosofía, la respuesta debe ser agresiva (...) La filosofía (...) no sirve a ningún poder establecido[99]". Es obvio que la filosofía de la universidad está al servicio de poderes establecidos aunque la publicación del libro sobre Nietzsche de Deleuze en 1967 haga que sea contemporáneo, su planteamiento, del interesante mayo francés.

No obstante, Deleuze le encuentra una función a la filosofía y se hace eco de la crítica nietzschiana a la filosofía de universidad: "La filosofía sirve para *entristecer*" señala Deleuze en su libro sobre Nietzsche, añadiendo que "una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa[100]"; remitiéndonos al capítulo 8 de la Intempestiva titulada *Schopenhauer como educador*, donde se nos dice: "Diógenes objetó, cuando se alabó a un filósofo delante suyo: ¿Qué tiene que mostrar de grande él, que se ha dedicado durante tanto tiempo a la filosofía sin entristecer jamás a nadie? En efecto, sobre la tumba de la filosofía de universidad habría que poner como epitafio: Jamás entristeció a nadie". Deleuze vincula la noción de *entristecer* a la de *contrariar* y encuentra una utilidad en la filosofía que serviría para entristecer y para detestar la estupidez. Ahora bien, Deleuze pierde de vista la crítica nietzschiana a la filosofía de la universidad pese a que su planteamiento proviene de la dicotomía entre una filosofía que serviría a los poderes establecidos y otra que estaría en contra y no sería apropiable por los poderes establecidos.

Es extraño que un espinosista no reconozca asimismo el componente idealista y reactivo que va ligado a la filosofía, a toda filosofía, ya que la tristeza está relacionada con la impotencia y con la degradación[101], siendo la alegría la que se vincula a la potencia y a la superación o acrecentamiento. Por eso Montaigne indicaba como preferible el abandono de las letras al entristecimiento: "Gratos son los libros, mas si nos cuestan la salud y la alegría, que son las cosas que más valen, dejémoslos, pues yo soy de los que piensan que el fruto de las letras no contrapesa esa pérdida[102]". La *Gaya ciencia* de Nietzsche es la constatación de que un dispositivo nihilista acompaña a toda filosofía, aunque en mayor medida a la filosofía académica que a ninguna otra, su pretensión entonces, la de invertir semejante perspectiva bajo la propuesta de una *ciencia alegre*.

[99] Gilles Deleuze *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, 2ª edición española 1986, p. 149.
[100] Deleuze Ibidem.
[101] Cfr. Spinoza *Ética*: Eth.3PLIV& Eth.3PLV; Eth.3: *Definiciones de los afectos.*
[102] Montaigne *Ensayos*, Libro I, 38.

El nihilismo de la filosofía académica tiene que ver con la reactividad entristecedora de toda filosofía pero incrementada con el peso de la historiografía, con el carácter de historia monumental a la que habrán de consagrase los más, esto es, a la inmolación de la mayor parte de los hombres consagrados a la conservación, sin que realicen ninguna aportación ni ejerciten ninguna *creatividad*, algo propio esto último no ya sólo de la conservación, sino de la *conservación y aumento*, superación que caracteriza la voluntad de poder afirmativa y activa en contraposición a la negativa y reactiva. El nihilismo de la filosofía académica no es siquiera reactivo, fórmula para explicar el triunfo de lo adverso, sino que muchas veces es meramente pasivo, ya que ese doble carácter (activo, pasivo) es el que ostenta primariamente:

> "El nihilismo tiene doble sentido: A) El nihilismo como signo del creciente poder del espíritu: como nihilismo activo. Puede ser un signo de fuerza. (...). B) El nihilismo como decadencia y retroceso del poder del espíritu: el nihilismo pasivo, como un signo de debilidad[103]".

Actividad y Reacción, evolución y contrarrevolución, movimientos agonísticos o polémicos, cada generación se encuentra con los dos modos del nihilismo y su epocalidad la empuja hacia uno de ellos. Aunque el pesimismo ambiente no consigue arrastrar a todos vivimos ahora en un «tiempo de nihilismo», patente en la filosofía, la cultura y la política, en un libro del mundo del que aspiramos a ser una errata que demuestre que su imperio es mediocre y nunca pleno:

> "Cada generación, sin duda, se cree llamada a rehacer el mundo. La mía sabe, por tanto, que no lo conseguirá. Pero puede que su tarea sea mayor; la de impedir que el mundo se deshaga. Heredera de una historia corrompida en la que se mezclan las revoluciones traicionadas, las técnicas enloquecidas, los dioses muertos y las ideologías extenuadas. Donde mediocres poderes pueden hoy destruirlo todo sin convencer de nada, donde la inteligencia se ha rebajado a sierva del odio y de la opresión; esta generación ha tenido, en sí misma y en torno a sí, que restaurar, a partir únicamente de sus negaciones, una pizca de eso que forja la dignidad de vivir y de morir[104]".

La generación del 68 estaba llamada a impedir que el mundo se deshiciera, fue nihilista pero afirmativa, no lo consiguió, y la de quien aquí escribe, la generación de los nacidos en el 68, es la que ha constatado que tal mundo, se ha definitivamente deshecho; agarrándose tan sólo y como último asidero a esas negaciones, a partir de las cuales se puede únicamente alcanzar hoy un poco de aquella dignidad en el vivir y en el morir. Habitando el nihilismo activo que lleva a la afirmación, la actividad, la producción escrita y que contribuye a que haya porvenir.

[103] Friedrich Nietzsche KGW VIII 2.14; id=VIII 9[35]; KSA 12.350. Nachgel. Herbst 1887. VP1§2; *Voluntad de Poder* II §23.2.22*.13*(!).
[104] Albert Camus *Discours de Suède*. Paris. Gallimard 1997, p. 18-19.

5. ALGUNAS OBJECIONES A LA DISOLUCIÓN DE LA FILOSOFÍA ENTRE LOS SABERES LITERARIOS

Hans George Gadamer comienza *Verdad y Método* mostrando la línea de pensamiento que toma como predecesora y planteando la función de la filosofía como una actividad humanística orientada hacia la *formación*. Sus primeras palabras son de rechazo hacia el *método científico* como algo no digno de emulación por las disciplinas humanísticas: "La autorreflexión lógica de las ciencias del espíritu, que en el siglo XIX acompaña a su configuración y desarrollo, está dominada enteramente por el modelo de las ciencias naturales[105]". La filosofía de las disciplinas humanísticas habría errado al orientarse tan sólo hacia la constatación de regularidades a fin de poder establecer criterios y predicciones, se habría extraviado al adoptar un *método inductivo*, meramente explicativo, en el cual se perdería la esencia de la *comprensión*, error en el que incurrió incluso Wilhelm Dilthey, pese a su empeño de una justificación de la autonomía metódica de las ciencias del espíritu[106].

El concepto de *formación* gadameriano, principio y fin de su teoría de la hermenéutica comprensiva, se remonta a una tradición que comienza en la *mística medieval* y se quiere sin embargo deudora del *humanismo*[107], tras su acuñación definitiva por Herder: "La formación pasa a ser algo muy estrechamente vinculado al concepto de cultura, y designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre[108]". Curiosamente la ciencia ya no entra dentro del concepto decimonónico de cultura, que es meramente humanística, con ello, Gadamer olvida, quizá premeditadamente, que en el Renacimiento las ciencias humanas y las ciencias naturales no estaban desgajadas y que el *humanista* era aquél que estudiaba las cosas humanas, que había surgido en contraposición al *teólogo medieval*, a quien se dedicaba al estudio escolástico de las cuestiones sobrenaturales a las que se subordinaban las humanas[109]. Tal discriminación no nos parece que pueda obviarse por muy *comprensivo* que se quiera ser. El termino *Formación* (*Bildung*) que emplea Gadamer quiere ser el equivalente al término *Paideia* de la Grecia clásica. En la verdadera tradición humanista, que parte de los sofistas, Platón y Aristóteles, todos ellos, sin excepción, tan filósofos como científicos, para llegar al Renacimiento y de éste a la Ilustración, también compuesta de cultivadores de todas las ciencias además de la filosofía (de ahí el proyecto de la *Enciclopedia*) no se podría incorporar a Gadamer y los que menciona como sus predecesores.

[105] Hans George Gadamer *Verdad y Método*. Cap.I: *Significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu*. 1: *El problema del método*, p. 31. Editorial Sígueme. Salamanca 1991.

[106] Gadamer Op. cit., p. 32-35.

[107] Gadamer Op.cit.2. *Conceptos básicos del humanismo*. a) *Formación*, pp. 38-39.

[108] Gadamer op. cit., p. 39.

[109] Gadamer Op. cit., p. 47: "La reflexión sobre el concepto de formación (...) nos remite a fases lejanas de la historia de este concepto (...). Ni el moderno concepto de la ciencia ni el concepto de método que le es propio puede bastar. Lo que convierte en ciencias a las del espíritu se comprende mejor desde la tradición del concepto de formación que desde la idea de método de la ciencia moderna. En este punto nos vemos remitidos a la tradición humanista, que adquiere un nuevo significado en su calidad de resistencia ante las pretensiones de la ciencia moderna".

Al reivindicar el reconocimiento de la *historicidad de la conciencia* junto a la categoría de *tacto artístico* como nueva facultad intuitiva de la comprensión, en contraposición al racionalismo y al cientifismo, Gadamer se inserta en la tradición irracionalista de la que hablaba un Lukács. Tradición en ciertos aspectos respetable y con grandes frutos pero que resulta paradójico denominar *tradición humanista*. El *tacto* del hermeneuta deberá ir más allá de los cinco sentidos y ser algo análogo a las *buenas maneras* que el burgués occidental heredó de la edad aristocrática. El *sentido estético* y el *sentido histórico* no quieren ser facultades de la razón, sino capacidades intuitivas que se adquieren por favor divino, como la virtud en el *Menón* platónico.

Un ejemplo de la *tradición irracionalista* en la que se inscribe la hermenéutica gadameriana está en su mención del empleo de la demostración que los jansenistas introdujeron en la búsqueda de una orientación metódica para discriminar si merecían crédito los milagros. Como los jansenistas querían fundamentar sus supersticiones, el resultado de inocular la razón en los estudios bíblicos no les agradó demasiado, pero que le desagrade también a Gadamer es una muestra de una cierta filiación: "El ideal metódico de la ciencia natural aplicado a la credibilidad de los testimonios históricos de la tradición bíblica tendría que conducir a resultados muy distintos y, para el cristianismo, catastróficos. El camino de la crítica de los milagros al modo jansenista hacia la crítica histórica de la Biblia no es muy largo. Spinoza es un buen ejemplo de ello. Más adelante mostraremos que una aplicación consecuente de esta metodología como norma única de la verdad espiritual-científica representaría tanto como una autocancelación[110]". ¿Si se inyecta una dosis de razón en las venas un alucinado jansenista (o de cualquier otro tipo), ese acto terrible, supone una autocancelación? ¿De qué? ¿Cómo? ¿Se está lamentando que el racionalismo haya barrido de algunas mentes a los gnomos, elfos, hadas y extraterrestres? ¿Se está insinuando que hay que aceptar las *verdades reveladas* de los textos que se consideran sagrados como verdades genuinas, a riesgo de quedar como dogmáticos recalcitrantes en caso de negarse a hacerlo?

Quizá un ejemplo de las dificultades del antimetodologismo gadameriano, donde todas las vacas son pardas, podamos dar a continuación, al reivindicar el mantenimiento de ciertas reglas pertenecientes al *método clásico de las ciencias* (que son tan humanas como naturales, puesto que el hombre también es un ser natural) para la datación de los textos bíblicos. Desearíamos que alguien fuese capaz de solucionar el problema que plantearemos a continuación, sin utilizar, como nosotros, la metodología, ciertamente científico-natural, que caracteriza a la filología y a la historiografía; desearíamos fervientemente que algún practicante del método hermenéutico gadameriano nos ofreciese una solución anti-positivista del *problema de la datación de los textos bíblicos*[111].

En Gadamer y Rorty hay una recusación del positivismo analítico que se extiende a todas las ciencias y culmina en sus máximos momentos de radicalidad, con la afirmación de la lingüisticidad de lo real, si bien el primero admite la filosofía sistemática como un modelo entre otros posibles.

[110] Gadamer Op. cit., p. 48.

[111] ~~Véase a este respecto el Apéndice C titulado: El problema de la datación textual.~~

Bajo el prisma postmoderno la filosofía pasará a ser literatura edificante o teoría de la comprensión literaria, difuminándose los límites entre el *Mithos* y el *Lógos* tan arduamente mantenidos desde el inicio de la Historia del Pensamiento[112]. La función de la filosofía será la edificación o la formación del filosofante lector, función que también pensamos cumplirán el resto de las literaturas a las que no vemos motivos para negar dicha función. Como ya dijera Borges: *"LAS DOS CATEDRALES: La filosofía y la teología son, lo sospecho, dos especies de la literatura fantástica. Dos especies espléndidas. En efecto, ¿qué son las noches de Sharazad o el hombre invisible, al lado de la infinita sustancia, dotada de infinitos atributos, de Baruch Spinoza o de los arquetipos platónicos?*[113]". Borges no incardinaba la alta filosofía dentro de la literatura fantástica como una crítica o un desprecio, sino muy al contrario dada su predilección por el género, como un elogio y una elevación a una cumbre del saber universal compartida pluralmente. Pero a quienes trabajan la filosofía con rigor, buscan especificidad en la disciplina encontrándola entre los saberes más racionalmente ordenados y quieren desmarcarla de otros saberes que no gozan del prestigio de la ciencia, su inclusión dentro de los quehaceres literarios supone una ofensa y un insulto.

El mismo diagnóstico nos ofrece una literatura contemporánea que quiere recuperar la idea del ineludible compromiso político del hombre de letras poniendo de manifiesto la imposibilidad de que el arte se mantenga al margen de la sociedad en la que se desarrolla. Es eso lo que Antonio Tabucchi se ha esforzado en transmitir:

> "¿Qué le parece si tomamos algo más de beber? Monteiro Rossi aceptó, dijo que tenía toda la noche a su disposición y que tenía ganas de hablar de literatura, tenía tan pocas ocasiones para ello, habitualmente hablaba de filosofía, la gente que conocía se ocupaba exclusivamente de filosofía. Y en ese momento a Pereira le vino a la cabeza una frase que le decía siempre su tío, que era un escritor fracasado, y la repitió. Dijo: La filosofía parece ocuparse sólo de la verdad, pero quizá no diga más que fantasías, y la literatura parece ocuparse sólo de fantasías, pero quizá diga la verdad. Monteiro Rossi sonrió y dijo que le parecía una buena definición para ambas disciplinas[114]".

La politización de toda teoría (y no digamos ya de toda literatura y todo periodismo) es el corolario positivo de *Sostiene Pereira*, la reducción a literatura desde el pensamiento único y la noción fuerte de ciencia de todo análisis teórico sería el corolario negativo de una aproximación entre el arte y la filosofía. Así, asumiendo lo negativo, Richard Rorty se define, según sus propias y edificantes palabras[115], como un *intelectual burgués postmoderno que habla en un mundo de ricos y obesos que hacen poco caso a sus desvaríos literarios*. Define

[112] Si bien es cierto que pudo ser un *prejuicio* del pensar ilustrado el creer que el *Lógos* puede quedar purificado del *Mythos* y hoy se reconoce que el primero siempre está envuelto por una capa más o menos densa del segundo, quizá no sea tampoco de recibo la consideración mitológica de todo discurso con pretensiones de una cierta firmeza.

[113] Jorge Luis Borges *La cifra*. Alianza Editorial. Madrid 1982. «*Unas notas*», p. 107.

[114] Antonio Tabucchi *Sostiene Pereira*. Editorial Anagrama. Barcelona 1997, p. 27. (1ªed.italiana Milán, 1994).

[115] *¿Qué es filosofía? Lo bello y lo sublime*. (Primera conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de la *Universidad Complutense de Madrid* el 26/5/98. Acompañada de un *paper* con el mismo título).

al filósofo profesional, profesor universitario, como un personaje que tiene que justificar su salario y procurar edificar (educar ético-estéticamente). Y se manifiesta contra: a) la filosofía sistemática o académica, b) el esencialismo (metafísica), c) el lenguaje único e unívoco, d) el representacionismo (Teoría del Conocimiento), e) la verdad como visión, la metáfora del espejo y el ojo, f) la deducción de lo ético de lo teórico, g) el cientifismo y tecnologismo. Lo hace desde una postura, indica, *moderadamente relativista*, según la cual, puede presumirse superior la conversación en comunidad a cualquier investigación gremial o académica. Las justificaciones son preferibles a la verdad absoluta, pero las justificaciones son relativas a una audiencia que les debe dar asentimiento. Nos pide asumir la contingencia, la duda y la pluralidad de alternativas, en sintonía con lo que se ha venido llamando postmodernidad o hermenéutica.

En todos sus puntos de ataque estaría de acuerdo con H.G.Gadamer, quien, no obstante, se diferencia del neopragmatista en no querer limitar la filosofía a literatura, sino intentar proponer una *Teoría* de la lectura como un modelo de interpretación de pretensiones universalistas, cometiendo con ello un pecado de *lesa filosofía tradicional*, pseudotrascendentalismo sospechoso del que adolecerán también Apel y Habermas. Pero en esto estriba, precisamente, la diferencia entre la filosofía y la literatura, si se reniega de todo trascendentalismo, entonces ya no se hace filosofía.

En el trabajo de Rorty abundan los dualismos, unos los declara obsoletos, como mente/cuerpo, espíritu/materia, idealismo/materialismo, pero otros los afirma, como el de público/privado[116], filosofía académica o sistemática/filosofía edificante, bello/sublime. De acuerdo con Rorty "el mundo es más rico si integra lo bello y lo sublime". Dice estar del lado de lo bello, en cuanto filósofo discursivo, mientras que su distinción entre lo bello y lo sublime nos recuerda el dualismo apolíneo/dionisíaco o hombre racional/hombre instintivo que sostuvo el joven Nietzsche despreciándolo en su madurez por apestar a hegelianismo[117]. Pero hegelianismo no es la dialéctica dual ciencia/arte sino la pretensión de su superación, en lugar del mantenimiento equilibrado de ambas potencias, ámbitos o determinaciones sin la exclusión de ninguna de ellas.

Cuando le preguntan sobre la especificidad de lo humano, intentando que declare si piensa que hay una *esencia del hombre*, declara que lo humano se contrapone a lo prehumano, dando una explicación constructivista, en la que el único diferenciante que parece admitir es *el lenguaje*, siendo la característica fundamental de la humanidad que forma parte de la única especie capaz de discutir sus proyectos gracias al lenguaje.

[116] Rorty define lo *privado* como "lo que haces tú mismo" y lo *público* como "lo que hacen otras personas". En *Los movimientos de izquierda en América* (Segunda conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de la U.C.M. el 26/5/98. Acompañada de un *paper*). Véase el Apéndice 4: «La distinción entre filosofía sistemática y filosofía edificante en Richard Rorty».

[117] Friedrich Nietzsche *Ecce Homo*. Alianza editorial Madrid 1989. «El Nacimiento de la Tragedia»: "Es políticamente indiferente -no *alemana*, se diría hoy-, desprende un repugnante olor hegeliano, sólo en algunas fórmulas está impregnada del amargo perfume cadavérico de Schopenhauer. Una *idea* -la antítesis dionisíaco y apolíneo-, traducida a lo metafísico; la historia misma, como el desenvolvimiento de esa *idea*; en la tragedia, la antítesis superada en la unidad".

Afirmando un discurso hermenéutico que se quiere más radical que el gadameriano Rorty se convierte en la versión norteamericana de la filosofía francesa contemporánea, donde la fiebre antipositivista ha llegado a su máxima expresión. Una versión norteamericana significa, un producto *light*, es decir, carente del *pathos* y peso del viejo continente. Pero las hermenéuticas se rechazan entre sí de una manera tan excluyente que sorprende su unánime militancia antidogmática. Decir que se produce un *diálogo inconmensurable* es acertado a la vez que paradójico, ya que dicha calificación de las relaciones interhermenéuticas es sumamente equívoca. En primer lugar, porque si no hay conmensurabilidad no hay *diálogo* sino *monólogo*, y en segundo, porque sorprende el intento de establecer *diálogos* por grupos heterogéneos que mantienen entre sus características comunes la recusación y rechazo de la *dialéctica*. Si el terreno discursivo común y comunitario es aquél que, hoy en día, atraviesa los medios de comunicación de masas y termina calando en la sociedad, no será lícito rechazar su intervención en él por considerarlo un espacio ideologizado, no neutral. Las hermenéuticas que se niegan a dialogar por considerar una derrota el admitir un terreno discursivo desfavorable, son las mismas que han demostrado que no existe terreno neutral alguno.

A Richard Rorty le falta por tematizar el concepto de *Ideología*, únicamente prescindiendo de él y de la posibilidad de discriminar entre *discurso racional* y *manipulación ideológico-sentimental*, se puede defender la capacidad de reformar y regenerar la humanidad desde la novela; o dicho de otro modo, al negar el discurso racional de la dialéctica tradicional el *Hermes Trimegistro* queda en pie de igualdad con los *Elementos* de Euclides: ambas serán novelas edificantes. La Biblia es la novela ideológica por excelencia, Roger Garaudy, otro desencantado de la política racional, pretende hoy en día explicar a los islámicos, que lo que dice *El Corán* es lo mismo que lo que dice *El Capital*, y que lo que les pasa es que *lo interpretan mal*.

Eso que los físicos como J.von Neumann tienen muy claro, el carácter constructivista de la investigación científica orientada hacia la resolución de problemas, tan sólo alcanza la desconfianza de algunos filósofos, que excusan -según el pragmatismo rortiano- el no resolver ningún problema por estar consagrados al desentrañamiento de la realidad o al definitivo hallazgo de la piedra filosofal. Semejante actitud también provoca la desconfianza de los científicos profesionales, como reflejó la equívoca pero ilustrativa polémica[118] desatada por

[118] La polémica se desató con la publicación de un artículo de Alan Sokal y Jean Bricmont en la prestigiosa Revista de humanidades *Social Text*, "Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity" (1996) que siendo una parodia fue tomado como un artículo serio en la línea de los estudios postmodernos. El que fuese una parodia lo revelaron sus propios autores en un nuevo artículo: "A Physicist Experiments with Cultural Studies" (1996), que fueron seguidos de un libro: Alan Sokal and Jean Bricmont *Impostures Intellectuelles. Editions Odile Jacob 1997.* El asunto suscitó controversias importantes en los medios de comunicación, con intervenciones prestigiosas, a favor de los físicos personalidades como Steven Weinberg, Richard Dawkins, Jean François Revel, Thomas Ángel o en español Roberto Follari, y respondiendo a los mismos Jacques Derrida, Giani Vattimo, Max Dorra o en España Quintín Racionero, junto a un libro respuesta de Yves Jeanneret *L'affaire Sokal ou la querelle des impostures*. Presses Universitaires de France, 1998. Lo cierto es que sería igualmente desencaminado que unos metereólogos acusaran a Peter Sloterdijk de impostura por emplear metáforas pertenecientes originariamente a esa disciplina para construir conceptos filosóficos en su reciente obra *Esferas*. Aunque haya un buen y un mal uso de las metáforas convertidas en conceptos filosóficos no son

Alan Sokal[119] y la de los filósofos que quieren seguir manteniendo la idea tradicional de la ciencia y de la filosofía. Según el físico constructivista John von Neumann: "Las ciencias no tratan de explicar y casi no intentan interpretar: se consagran sobre todo a hacer modelos. Por modelo se entiende una construcción matemática que, con la adición de ciertas aclaraciones verbales, describen los fenómenos observados. La justificación de esa construcción matemática es única y debe ser eficaz[120]". Por tanto nuestras explicaciones y justificaciones no son aquí más que modelos convencionales, cuya única misión es servirnos como reglas de conducción en la praxis social.

¿Qué más da entonces considerar la investigación de la naturaleza como *nomos* o como *physis*? Ya sea la geometría de Euclides una verdad o una convención, para los efectos prácticos tanto da, porque por poco pragmatista que se sea siempre se utilizarán las mejores *verdades* o *convenciones* que se tengan. En los tiempos de Platón existió un mito de la Razón absoluta al que se opusieron los sofistas, que ha llegado dando bocanadas de asfixia, hasta Husserl, para morir con la fenomenología, aunque ésta haya reemplazado al tomismo como filosofía oficial del Vaticano. Hoy por hoy el debate entre Platón y los sofistas carece de sentido, basta coger cualquier libro de historia de la matemática o de la física y se verá que en los primeros capítulos se encuentra el listado de la mayoría de los sofistas de la antigüedad, tan científicos como humanistas.

Para saber cuales han sido algunos de los debates de la reciente actualidad podemos fijarnos en los temas propuestos para el *concurso Internacional de ensayo filosófico Weimar 1999*[121] que vienen a marcar un programa de las cuestiones políticas más relevantes y necesarias para pensar en el siglo XXI.

La ganadora de ese concurso, pasando por encima de miles de catedráticos de filosofía de todas las nacionalidades y de los cinco continentes, fue una muchacha rusa de 20 años (Iveta Gerasimchuk), que se alzó con el premio gracias a un ensayo titulado: "Diccionario de los

los científicos -que han olvidado el originario carácter metafórico de sus propias disciplinas- los más indicados para ejercer de jueces.

Para profundizar en la polémica puede leerse con provecho el artículo de Q.Racionero:

«La resistible ascensión de A.Sokal. Reflexiones en torno a la responsabilidad comunicativa, el relativismo epistemológico y la postmodernidad». En: *La filosofía en el fin de siglo. Materiales para un análisis del pensamiento del s.XX.* Revista *Éndoxa* nº12, vol.2, pp. 423-483. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2000.

La controversia no se agotó inmediatamente, saliendo a la luz pública un nuevo libro en la línea de Sokal: *À l'ombre des Lumières*, de Régis Debray y Jean Bricmont, libro que viene a ser una suerte de apéndice al *Imposturas intelectuales* y que fue editado en Francia por la editorial Odile Jacob, París 2003. Abandonada, que no resuelta, no sería extraño que volviese a resurgir.

[119] Véase mi traducción del artículo de Sokal que desató la polémica en:
http://www.terra.es/personal/yehudah/1999/ciencia12.html
Sobre el Affaire Sokal puede consultarse la nutrida documentación de su página Web:
http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/

[120] John von Neumann *Method in the Physical Sciences.* Collected Works, vol.6. Pergamon 1963.

[121] Cfr. *Las Olimpiadas de la Filosofía (Acerca del concurso Internacional de ensayo Lettre International-Weimar 1999)*. Revista *Ilustración* (Haskalah), editada en Internet:
http://www.terra.es/personal/yehudah/1999/otros9.html

vientos"; en el que, precisamente, dividía en dos facciones los modos de hacer filosofía, de forma semejante a como lo hemos hecho nosotros en lo antecedente. Así como hay un niño que ha vencido a Karpov y a Kasparov en sendas partidas con ellos al ajedrez, la pensadora rusa Iveta Gerasimchuk nos enseñó a todos que se pueden dividir y clasificar metafóricamente las formas de hacer filosofía en dos grupos bien diferenciados: los anemófilos (adoradores del viento) y los cronistas (adoradores del pasado), la dicotomía que desde Parménides y Heráclito nos plantea el binomio Ser/Devenir.

De ahí que la *filosofía edificante*, pese a todos los reparos que desde la sistematicidad le hemos puesto en lo antecedente, cuando es buena; –pero ha de ser «muy buena» sobrepasando un mar de fraudes y pretenciosidades genialoides– llegue a poder dar un salto sobre la escalera hegeliana y llegar a ser de lo mejor.

La distinción entre edificación y sistema afecta a la escritura filosófica desde sus inicios en a antigua Grecia y sólo retrotrayéndonos al origen de tal escisión es que podremos comprender y buscar una vía de resolución del conflicto actual entre los modos de escribir la filosofía o, al menos, tomar partido en la contienda, avanzando sin movernos hacia el posthumanismo. Resta para ello proseguir este pasaje convertido ya en pasajes y adentrarnos más aún en el origen de la Metafísica de la escisión, para, de ese modo, genealógica y arqueológicamente, llegar al momento inicial indistinto entre el Arte y la Filosofía, recuperándolo para la contemporaneidad.

SECCIÓN TERCERA
LA TRANSMUTACIÓN Y AMBIGÜEDAD DE LA ESCRITURA

1. EL NACIMIENTO DE LA HISTORIOGRAFÍA Y LOS ORÍGENES GRIEGOS DE OCCIDENTE: DE LA ORALIDAD A LA ESCRITURA

Los relatos religiosos de la antigua Grecia (tradición politeísta) siguen un proceso similar al de los relatos inspirados de la tradición monoteísta (*Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, Corán*) e incluso de las tradiciones asiáticas y amerindias: un período de transmisión oral mayor o menor según el caso precede a su redacción escrita y a su fijación estable o canónica. La diferencia estriba en la adogmaticidad de los primeros, frente al celo dogmático de los segundos, presuntos escritos inspirados revelados de una vez para siempre. La segunda diferencia fundamental radica en que el estudio de las tradiciones religiosas muertas no hiere ninguna susceptibilidad confesional, mientras que con las religiones aún vivas y con practicantes la investigación puede ser mal vista o repudiada.

Mientras que los griegos empezaron a discrepar históricamente de sus propios relatos míticos en el siglo V a.C., las discrepancias históricas respecto a los escritos monoteístas arábigo-judeo-cristianos no podrán ser públicamente manifestadas sin riesgo de represalias hasta el siglo XIX d.C., cuando nacen la filología y las disciplinas historiográficas modernas, aunque en algunos lugares haya que haber esperado hasta el XX. Hoy en día, en nada debemos diferenciar el estudio de la mitología griega de la investigación de las mitologías arábigo-judeo-cristianas y lo aplicable a Homero en estas páginas resulta perfectamente aplicable a las demás. Ya no hay riesgo de que la verdad de los hechos escandalice o repugne y provoque represalias, al menos en los países aconfesionales de Occidente. Si el *teorema de Pitágoras* hiere los sentimientos religiosos de alguna persona, lo sentimos mucho, no somos nosotros quienes le herimos sino la verdad

geométrica de nuestro poco curvo espacio-tiempo, también el médico hace daño cuando nos cauteriza una herida y, sin embargo, nos está curando, aunque haya que tener en cuenta la existencia abundante de matasanos y de remedios que son peores que la enfermedad[122].

Entre los siglos IX y VIII se compondrían y transmitirían oralmente los relatos poéticos sobre el suceso de la guerra de Troya (Homero Cantor); posteriormente, hacia el siglo VII a.C. se produciría la primera redacción o compilación escrita de dichas narraciones (*Ilíada*; Homero Compilador o Escritor) y poco más o menos en esa misma época serían escritas las principales obras de Hesíodo (s.VIII-VII). Entre los siglos VII al V a.C. no sólo surgen los pensadores que conocemos como *Presocráticos*, primero, y *Sofistas*, después, sino que tiene lugar la primera obra histórica o semi-histórica, de la mano de Heródoto (526-427 a.C.), y una segunda obra, ya plenamente histórica, de la mano de Tucídides de Atenas (460-395 a.C.). Con lo cual, vemos en el surgimiento de la *Historia* un movimiento paralelo y correlativo al que se produce en el ámbito de la *Filosofía*, sin los cuales no son explicables las apariciones de un *Sócrates*, primero, y de un *Platón* y un *Aristóteles*, después.

El comienzo de la *Ilíada* de Homero, nos muestra una obra cantada por un anónimo poeta inspirado y ¿ciego?, a través del cual se pronuncia la Musa: "Canta, oh diosa, la cólera del Pelida Aquiles; cólera funesta que causó infinitos males a los aqueos y precipitó al Hades muchas almas valerosas de héroes" (Canto-I). Hesíodo, comienza su *Teogonía* y sus *Trabajos y Días*, hablando de las Musas, aunque ya nos ofrezca datos propios de su personalidad y autoría, que comparte con las divinidades: "Ellas precisamente enseñaron una vez a Hesíodo un bello canto mientras apacentaba sus ovejas al pie del divino Helicón. Este mensaje a mí en primer lugar me dirigieron las diosas, las Musas Olímpicas, hijas de Zeus portador de la égida: *¡Pastores del campo, triste oprobio, vientres tan sólo! Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad*[123]".

"Mucho mienten los poetas" decía ya Solón de Atenas (E.Diehl fr.21). Pero será Heródoto[124], quien represente el nacimiento de la *Historia* frente a la *Mitología*. Aunque denomine a su obra: *Los nueve libros de la Historia*, con el nombre de las nueve Musas, inspiradoras mitológicas de las tareas intelectuales, ya no trata tanto de los héroes y los dioses, ni de deleitar con historias asombrosas y fantásticas, como de llevar a cabo una labor de cronista, acerca de las causas de las *Guerras Médicas*, que enfrentaron a griegos y persas (*medos*). Todavía Heródoto no se distancia totalmente de los relatos tradicionales y encuentra una cierta verosimilitud en las leyendas sobre el origen de la *Guerra de Troya*, mezclando muchos otros relatos míticos con su labor historiográfica. Su *Proemio* reincide en la novedad abierta por Hesíodo, al reivindicar la autoría del relato: "Ésta es la exposición del resultado de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros -y, en

[122] Sobre la deuda socrática de un gallo a Asclepio y el posthumanismo ya hemos escrito un artículo en la Revista *Éndoxa* nº25, consultable en Internet.

[123] Hesíodo *Teogonía*, vv.22-29. Véase relacionado con este punto mi artículo: «*¿Hay que mentir por la causa?*», en:
http://www.rebelion.org/medios/030710royo.htm

[124] Heródoto *Historia*. Editorial Gredos. Traducción y notas de Carlos Schrader. Libro I-II. Madrid 1977.

especial, el motivo de su mútuo enfrentamiento- queden sin realce". Tenemos en la *Historia* de Heródoto la primera obra extensa que se escribió en prosa griega, una obra comparable en magnitud a los poemas épicos homéricos. Heródoto era consciente se ser un continuador de la épica al tiempo que se daba perfecta cuenta de que sus objetivos se desplazaban desde la magnificación poética de los relatos tradicionales sobre dioses y héroes hacia la crónica histórica de los hechos humanos. La *Ilíada* narraba el enfrentamiento mítico entre griegos y asiáticos que nuestro historiador toma como precedente a su labor, más cercana. Su obra comienza dando crédito al *rapto de Helena* por los troyanos como origen de las disputas entre griegos y bárbaros, precedido por el aún más mítico rapto de *Ío* (L.I, 1-5). Concede, pues, verosimilitud a las leyendas acerca del rapto de mujeres como causas de las contiendas antiguas, ya considerando lo que de ello contaban los persas (L.I, 1-5) como lo que le narraron los sacerdotes egipcios (LII,113-120). Y si bien puede apreciarse en la tradición del *rapto de mujeres* un motivo de contiendas en una remota época prehistórica, la *Guerra de Troya* se situaría ya en un estadio superior, no pudiéndose aceptar, como hace Heródoto, tal causa, como motivo del primer enfrentamiento multitudinario entre los dos pueblos.

Respecto a la política Heródoto es aún conservador, considera que la *monarquía* es la mejor forma de gobierno, frente a la oligarquía y la democracia que considera mala y muy mala respectivamente: "En la oligarquía, entre los muchos individuos que ponen en ejercicio sus dotes excelentes en lo relativo a los asuntos públicos, se suelen producir violentas enemistades privadas. Pues, al pretender cada uno llevar la voz cantante e imponer su opinión, incurren en muchos odios, de los que se derivan discordias internas, y de las discordias, derramamientos de sangre, y del derramamiento de sangre se viene a parar a la monarquía, que con todo ello demuestra que es con mucho el régimen mejor. A su vez, cuando el gobierno corresponde al pueblo, es imposible que no se desarrolle entre los ciudadanos la maldad" (L. III, 82).

Tucídides[125], es realmente quien representa el nacimiento de la *Historiografía "Científica"*. Más allá de los residuos míticos de Heródoto, se enfrentará críticamente con la tradición de los poetas y nos ofrecerá una fiel crónica del enfrentamiento entre atenienses y espartanos. Así, comienza su *Historia de las Guerras del Peloponeso* desconfiando de las narraciones tradicionales sobre la *Guerra de Troya*, señalando que Homero vivió mucho después de dicha contienda (I,3) o que los griegos aún no estaban unidos ni firmemente establecidos, dedicándose a la piratería y al nomadismo; que el arte de la navegación debió de estar muy pobremente desarrollado y que, por consiguiente, la trifulca de Troya se debía a otros motivos distintos de los cantados por los aedos: "Agamenón organizó la expedición porque era más poderoso que sus contemporáneos y no porque los pretendientes de Helena, a cuyo frente fue, estuvieran obligados por el juramento prestado a Tindareo[126]" (I,9). Dicha expedición, se nos dice, fue la primera cosa en común que hicieron los griegos y la más grande empresa militar

[125] Tucídides *Historia de la guerra del Peloponeso*. Biblioteca clásica Hernándo. Introducción traducción y notas de Francisco Rodriguez Adrados. Tomo I, Libros I y II. 2ª edición, Madrid 1967.

[126] Padre de Helena del que se dice que hizo jurar a los pretendientes de ésta (caudillos luego en la guerra contra Troya) que defenderían siempre al elegido, que sería Menelao, hermano de Agamenón y rey de Lacedemonia (Esparta).

hasta su tiempo, pero no más que una escaramuza (I,10) comparándola con las fuerzas que se pondrían en juego en la muy posterior *Guerra del Peloponeso*, que el historiador Tucídides nos narra como cronista contemporáneo a la misma. De la contienda antigua "se demuestra por los hechos que fueron inferiores a la fama y a la tradición que, debido a los poetas, se ha impuesto acerca de ellos" (I,11).

Cuando Tucídides intenta narrar los hechos históricos se encuentra como principal impedimento, las muchas mistificaciones forjadas por los poetas y creídas por el pueblo: "Esto es lo que he averiguado sobre los acontecimientos del tiempo antiguo, para cuya aceptación son difíciles de hallar pruebas terminantes, pues los hombres aceptan unos de otros sin pruebas e indistintamente las tradiciones de los sucesos antiguos, aunque sean de su propio país... Otras muchas cosas de hoy en día y no olvidadas por el tiempo las creen también erróneamente los demás griegos... Tan carente de molestias es para los más la búsqueda de la verdad y con tanta preferencia se vuelven hacia lo primero que se presenta" (I,20).

Tras la constatación de que resulta más fácil creer los relatos fabulosos que la investigación racional de las verdaderas causas de los acontecimientos humanos, se nos insta a preferir lo verdadero a lo agradable, los relatos que aportan pruebas o dan razón de sus contenidos a los que carecen de dichas garantías: "Sin embargo no se equivocaría el que creyese que las cosas que conté, a juzgar por las pruebas citadas, eran así poco más o menos, y no diese fe más bien a lo que han cantado acerca de ellas los poetas, adornándolas para engrandecerlas, ni a lo que los logógrafos escribieron, tendiendo más a lo agradable de oír que a la verdad; cosas sin pruebas y las más llevadas al terreno de la fábula de una forma increíble por el mucho tiempo que hace que sucedieron" (I,21). Y ya refiriéndose a la guerra entre Atenas y Esparta de la que él, como contemporáneo, se va a ocupar de registrar fielmente para la posteridad, señala sus dificultades de indagación y la carencia de adornos de su prosa peculiar: "La verdad fue hallada con trabajo, porque los testigos de cada suceso no decían lo mismo acerca de las mismas cosas, sino de acuerdo con las simpatías o la memoria de cada uno. Para una lectura pública, la falta de color mítico de esta historia parecerá un tanto desagradable; pero me conformaría con que cuantos quieran enterarse de la verdad de lo sucedido y de las cosas que alguna otra vez hayan de ser iguales o semejantes según la ley de los sucesos humanos, la juzguen útil. Pues es una adquisición para siempre y no una obra de concurso que se destina a un instante" (I,22).

Después de que la periferia del mundo helénico produjese a los presocráticos, a Heródoto y a los sofistas, tres atenienses, un filósofo, un estadista y un historiador (Sócrates, Pericles y Tucídides), darían gloria a Atenas con sus acciones y obras. No es casual que todo el movimiento intelectual del mundo griego culminase en el invento y desarrollo de una fórmula inédita de gobierno, que nos recuerda el propio Tucídides al transcribir un famoso discurso de Pericles, en el que el gran gobernante de Atenas se expresaba de la siguiente manera: "Tenemos un régimen de gobierno que no envidia las leyes de otras ciudades, sino que más somos ejemplo para otros que imitadores de los demás. Su nombre es *democracia*, por no depender el gobierno de pocos, sino de un número mayor" (II,37).

Ya Ovidio, que está situado en medio del tránsito de la era antigua a la era cristiana (s.I a.C.-I d.C.), será plenamente consciente de la distancia entre el mito y la historia, de ahí que los mitos de sus *Metamorfosis* no sean ya relatos religiosos con pretensiones de veracidad sino cuentos y fábulas con sentido didáctico a través de los cuales se pretende deleitar y enseñar. Por eso al comienzo de su *Arte de Amar* nos dice: "No mentiré diciendo, Febo, que tú me has dado estas artes, ni tampoco un ave celestial me adoctrina con su canto, ni se me han aparecido Clío y sus hermanas mientras apacentaba rebaños en tus valles, Ascra[127]; es mi propia experiencia la que me inspira esta obra: haced caso, pues, a un poeta experto; cantaré la verdad: madre del Amor, favorece esta mi empresa" (L.I,25-31).

Vemos entonces con lo antecedente como la civilización Occidental se asienta sobre las producciones del pueblo griego arcaico, clásico y helenístico. Pero sobre la poesía épica colectiva de Homero, las composiciones de Hesíodo, la tragedia y luego la comedia, se yergue la Filosofía, excepcionalmente la de Platón y Aristóteles, como la esencia de nuestro ser Occidentales.

En la épica arcaica el poeta relata una serie de gestas a las que atribuye valor histórico (veracidad) por haberlas presenciado en persona (Homero *Odisea*, VIII, 488ss), o por haber recibido inspiración de un dios, casi siempre la Musa (*Ilíada*, II, 484ss; *Od.* XII 189ss; Hesíodo *Teogonía* 22ss), con las que pretende procurar el deleite, la piedad y la educación. Su recitación constituía para la nobleza una forma de levantar el ánimo (*Ilíada*, IX,185ss) y recrearse, y para el pueblo, un modelo a seguir. Como dice E.A.Havelock en expresión afortunada Homero fue la *Enciclopedia tribal* de los griegos, un "arquetipo épico de la palabra preservada por medios orales" que "se componía de un compendio de materia a recordar, de tradiciones a mantener y de *paideia* que transmitir[128]".

El aedo de la Grecia arcaica es un poeta iletrado que improvisa sus poemas acompañado de un instrumento de cuerda. No repite de memoria un texto aprendido, como los poetas posteriores, como Ión de Efeso, por ejemplo, el interlocutor de Sócrates en el diálogo platónico que lleva tal nombre, sino que domina ciertas técnicas tradicionales de improvisación (sistemas formulares) que le permiten componer poemas sin ayuda de la escritura. Ión ruega la inspiración para recordar lo leído, para que no le falle la *memoria reexpositiva*, mientras que el rapsoda antiguo pide a la Musa que le ayude a improvisar, para que no le falle la *memoria recreativa*, aquella que, basándose en un núcleo fundamental (mitema, fórmula), es capaz de recrearlo con infinitas variaciones introducidas espontáneamente y sobre la marcha por medio de la improvisación.

En Homero la escritura sólo es aludida una vez y con tintes siniestros es calificada tanto de "mortíferos signos" (*semata lygra*) como de "malvados signos" (*sema kakón*) (*Ilíada* VI, 168 y 178), signos con los que se ordenaría la muerte del portador analfabeto de un mensaje, en el que va escrita su sentencia. La resistencia del pueblo griego a la escritura y los datos de

127 Alusión a Hesíodo, que fue a quien las Musas se le aparecieron en Ascra, donde pastoreaba, otorgándole el don de la inspiración, entendida como arte de decir la verdad y no, como aquí, en Ovidio, como mero tropo con el que el poeta indica que quiere poner en juego toda su habilidad y sus capacidades (Cfr. *Theog.* 22 ss.).

128 Eric A.Havelock *Prefacio a Platón*. Ed.Visor. Madrid 1994, p. 59.

mitología comparada, que han confrontado las tradiciones orales arcaicas con las actuales, junto a las peculiaridades del rapsodo arcaico, permiten rechazar la tesis de un texto prefijado y repetido de memoria. Los poetas recitaban, con gran uso de la improvisación, los poemas tradicionales, en las lujosas casas de la aristocracia, en los festivales religiosos (entre los que se contaban los certámenes atléticos) en los funerales y en los actos de carácter político. Lo que hacen Homero y Hesíodo es "levantar acta del uso público y de las costumbres privadas de todos, hombres y dioses[129]".

El paso de la naturaleza a la cultura, en cuanto considerado particularmente en su aspecto de tránsito desde una sociedad oral a otra en la que se usa la escritura, se revela como una hipótesis antropológica reduccionista y errónea, si se considera dicho tránsito como superposición y extinción de la primera por la segunda. Tal idea puede ser mantenida mientras la consideremos relativa al *predominio* de una tendencia sobre otra, de manera que podamos hablar de unas sociedades y épocas en las que ha predominado la cultura oral sobre la cultura escrita y viceversa, excepto en los casos de inexistencia de la escritura, que son eminente y evidentemente de plena oralidad.

En el tiempo de Platón, por ejemplo, la tensión entre las dos tendencias se encuentra rota. Platón atribuye a los poetas "la condición de medios vehiculares de la educación griega" y precisamente "lo que él pretende es solucionar una crisis de su época, y ello lo tiene plenamente ocupado, porque su propósito estriba en ponerse en el lugar de los poetas[130]" y en poner a la filosofía, en el lugar de la poesía. Él será uno de los que se encargará, a regañadientes, de inclinar la balanza hacia la cultura escrita enfrentándose con la cultura oral.

La época heroica que reflejaba oralmente la poesía arcaica griega hasta ser después parcialmente puesta por escrito, se caracteriza frente a las demás épocas, por la intervención de los dioses en los asuntos humanos y el endiosamiento de los propios héroes. Los dioses estaban más cerca de los hombres, al tener, además de forma antropomórfica, un buen número de cualidades humanas (amor, celos, odio, alegría, cólera, pasión, envidia, piedad, etc); y los hombres, estaban más cerca de los dioses, al tener los mejores, ciertas cualidades divinas especialmente respetadas (poder, gloria, fama, riqueza, belleza, sabiduría, etc) y ser, por tanto, teomórficos. La diferencia fundamental entre ambos: los dioses son felices e inmortales, los hombres desgraciados y mortales. Aunque hay excepciones, como el castigo de los dioses: Prometeo, Tántalo, Sísifo, o el sufrimiento que se causan entre ellos por rivalidad. Ya entre los poetas (Píndaro o Jenófanes) se había dado una crítica a los excesos de los dioses o a la impiedad que llegó a suponer la antropomorfización de la mitología.

La felicidad homérica es distinta de la felicidad de los filósofos. Los dioses homéricos pueden ser felices y al mismo tiempo despiadados, crueles, libertinos, a tal idea amoral de felicidad arcaica consistente en belleza, poder e inmortalidad, una idea que concibe el poderse permitir los excesos e injusticias como parte de la felicidad, (de ahí que el dios más poderoso, Zeus, sea el más feliz, y en ocasiones el más libertino, despiadado y caprichoso), se opondrán Platón y Aristóteles. Tan solo algunos sofistas, como Gorgias y Trasímaco, recogerán la idea

[129] Havelock op. cit., p. 75.

[130] Havelock op. cit., p. 101.

homérica de felicidad al hacer equivalentes la justicia, la sabiduría, la belleza y la felicidad a la fuerza. A éstas equivalencias se enfrentará la socrático-platónica que equiparará justicia, conocimiento, bien, belleza y felicidad. A la máxima homérica: la virtud es poder; se opone la socrática: virtud es conocimiento. Pero en Platón, con el precedente de la posición de la *astucia* en Hesíodo, se romperá la dicotomía entre Homero y Sócrates, al descubrirse tempranísimamente que el conocimiento es ya poder.

Habría que encajar la utilización de los mitos que hace Platón, empleo narrativo de alegorías poéticas con el fin de transmitir conocimientos, *mentiras necesarias* del estadista, como los llamará en *La República*[131]; con su enfrentamiento a la poesía. Una forma de hacerlo es bajo la idea de que se están utilizando las armas del enemigo, del mismo modo, que en nuestra época, el ateísmo marxista utilizó la forma catecismo para dar publicidad a su movimiento. Porque según Platón los mitos "son en general falsos, aunque también haya en ellos algo de verdad[132]". Los *verdaderos mitos* se distinguen de los falsos en que formalmente responden a la estructura del *mythos* y si además contienen una verdad que exponen de forma literaria. Por eso Platón quería expulsar a los falsos (o malos, que es lo mismo) poetas de su *República*, creyéndose en posesión del saber absoluto para discriminar entre la buena y la mala poesía (cosa mucho más difícil que con las ciencias). Los *mitos falsos* que contiene ya la *Ilíada* son el del rapto de Helena por Paris y el del caballo de madera, que no por mentir sobre el contenido del *pólemos* entre griegos y troyanos deja de ser un hermoso *mythos*. Certero si se aprecia que Helena pudiera no ser sino la personificación de Grecia, de la belleza y sabiduría de Atenas junto a la nobleza de Esparta, cualidades robadas por Troya. Un *mythos* tan hermoso que suplanta a la historia real y no podrá ser nunca erradicado de la conciencia de los hombres si no es por otro mito más bello todavía. La belleza del *mythos* no implica siempre su verdad y puede ser engañoso, pero también hay distintos tipos de verdad. No hay entonces mejor *mythos* que el que une belleza y una suerte de *verdad* cumpliendo entonces su misión tanto en forma como en contenido. El principal *verdadero mythos* que subyace a la épica homérica es el que transmite la obra colectiva que da origen al modelo de ciudad para los romanos: la nobleza de Troya y de sus habitantes, la razón de los vencidos, la caída numantina de una ciudad que no canjeaba la vida al precio de la esclavitud[133].

La crítica platónica de aquella poesía considerada censurable y perniciosa para la educación que narra esos mitos que dan una innoble imagen de los dioses (Rep.II, 377d-e) y la consiguiente constatación de que los dioses no son causa del mal (Rep.II, 379b y 380c) llegan hasta el punto en que se puede conectar con los dos hechos que llevaron a Lutero a la escisión protestante, el problema de la simonía y el problema de las indulgencias. En la época del nacionalcatolicismo español todavía se enseñaba en la escuela a los niños que Dios hizo ricos y pobres para que los primeros pudieran ejercer la virtud teologal de la caridad.

[131] Cfr.Platón *República*: 389b-c; 414b-d; 459c-460a; 460e-461a; 463d & *Leyes* 663d-664a.

[132] Platón Rep. 377a.

[133] Para un mayor desarrollo de este punto, véase mi artículo: "Troya y la dignidad de los vencidos". En: http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/troya0304.htm

> "Quizá esto te parece un mito, a modo de cuento de vieja, y lo desprecias; por cierto, no sería nada extraño que lo despreciáramos, si investigando no pudiéramos alcanzar algo mejor y más verdadero" (*Gorgias* 527a).

El *mythos* aparece aquí como sucedáneo del *lógos*, como un remedio para responder de forma indirecta las cuestiones que de manera directa somos incapaces de expresar (alegorismo), o bien como iniciación de la *paideia*. Esa subordinación del *mythos* al *lógos* es un tanto errónea pues lo diferente no puede quedar subordinado a lo diferente sino en cierta común igualdad, como la copertenencia de ambos a la que remite Heidegger y con frecuencia nos recuerda.

En el libro *¿Qué significa pensar?* dice Heidegger: "En manera alguna es verdad lo que opina la historia de la filosofía común y corriente, que mito y lógos entran en oposición por culpa de la filosofía como tal: antes bien son precisamente los primeros pensadores de los griegos (Parménides, frag. 8) quienes usan mythos y lógos con un mismo significado. Mythos y lógos se separan y oponen recién allí donde ni el mito ni el lógos pueden mantenerse en su ser primigenio". Con esto intentará el filósofo del presente recuperar algo que todavía existía en Platón pero que empezaba ya a resquebrajarse por su causa, la relación no conflictiva entre Filosofía y Poesía, entre ciencia y edificación, entre razón y sentimiento.

No sólo en Sócrates y en Platón, sino entre numerosos de sus interlocutores en los diálogos se aprecia un uso alegórico del mito y su empleo por falta de ciencia. Es curiosa la falta de autocrítica de Platón respecto al extendido empleo en discursos y diálogos de la hermenéutica poética en la Atenas de Pericles. Los mitos que narra Platón son los buenos mientras que los que narran los sofistas son deformaciones intencionadamente dirigidas a la manipulación demagógica; sencillamente porque los primeros se interesan por alcanzar la verdad mientras que a los segundos sólo les preocupa, triunfar en la contienda dialéctica. Demasiado daño a la humanidad han ocasionado quienes estaban demasiado seguros de servir a la verdad como para que no se desconfíe hoy en día de toda mitología. Y lo mismo habrá de decirse de la Razón.

El *problema de la censura* en Platón[134] tiene difícil solución ya que para poder escoger entre los mitos útiles y educativos, rechazando los mitos inútiles y deformantes tendríamos que contar ya con la clase de los austeros filósofos en comunista convivencia gobernando exclusivamente por el bien común y nunca en provecho propio. Semejante aristocracia nunca ha existido y el propio Platón en el *Político* y las *Leyes* rechaza esas ideas elaboradas en el periodo medio de su existencia.

Así, si bien la elección entre los mitos útiles para la formación y útiles para la manipulación y deformación nos resulta imposible, puesto que a menudo, si es que no siempre, un mito, puede tener ese doble carácter y servir bien para una cosa bien para la otra. La discriminación entre los mitos que merecen conocerse porque pueden llegar a ser considerados como formativos y los mitos que simplemente agradan pero nada enseñan, ya no nos resulta

[134] Sobre la censura en el mundo antiguo no hay hasta la fecha mejor estudio en castellano que el siguiente: Luis Gil *Censura en el mundo antiguo*. Alianza Universidad. Madrid 2ª edición 1985.

tan imposible. Sin embargo, en el último caso, vano sería prohibir los mitos que simplemente agradan, pues no podrían provocar ningún mal siendo tan inocuos y sólo serían censurables los mitos que agradan, pero además, envilecen, otra vez imposibles de detectar.

¿Debería prohibirse en nuestra sociedad actual la publicidad puesto que incita con mil mañas al consumo desmedido e irreflexivo excitando el alma apetitiva? No hay duda de que la publicidad del capitalismo deforma, educando en la codicia y deteriorándonos física y espiritualmente incitando al consumo desenfrenado de tabaco y de alcohol. No hay duda de que nos convierten en adictos y nos envenenan. No obstante, semejante acción se vería como una intromisión inaceptable en la libertad individual, ya que se considera que todo individuo adulto es un sujeto puramente racional y que son sus elecciones autónomas y libres, siempre que no hagan daño a otros; luego deben respetarse, porque cada cual sabe lo que le conviene.

En el *Ion* (540d-541c) Sócrates reprenderá a éste poeta por pretender saber de aquello de lo que habla, identificando el hablar de los ejércitos homérico con la destreza en conducir a éstos al combate de los generales. La interesa a Sócrates dejar claro que la habilidad del rapsoda, como la del retórico, no es sino diletantismo, al pretender abarcarlo todo (*Ion*,540a) no adquieren conocimiento sobre nada. La continuidad entre el poeta y el sofista queda puesta de manifiesto junto a la descalificación de ambos para la ciencia, aunque se admita, quizá no sin cierta ironía, que la belleza de sus palabras, no acompañadas de saber, puede llegar a ser algo divino (*Ion* 542b). Tal divinidad de la poesía ha sido interpretada frecuentemente como la prueba de que Sócrates, contempla la posibilidad de que la poesía alcance por intuición lo que la filosofía no alcanza mediante la reflexión; opinión corroborada por una interpretación romántica de la utilización platónica de los mitos. Sin embargo tal lectura encaja mal con la continua guerra declarada por la filosofía platónica contra la poesía y la retórica.

Hemos de decir, no obstante, a tenor del *Fedro* (245a) en el que se nos llega a hablar de la superioridad de la inspiración poética sobre la poesía no inspirada, que *excepcionalmente* puede darse el afortunado caso de un talento excepcional, imposible de producir mediante la educación al desconocerse la totalidad de las causas que lo generarían y no estar a la mano del educador más que una mínima parte de una enormidad de elementos que concluyen en semejante logro. En el tratamiento que Maquiavelo otorga a las relaciones entre la virtud y la fortuna puede encontrarse un intento de hacerse cargo de este problema. Y lo mismo podrá decirse entonces respecto a la política, como en el *Protágoras* (319e), que el gran político excepcional, un Pericles, no podrá producirse mediante la educación, pero sí será posible generar buenos ciudadanos en los que brille la *areté politiké* y, por tanto, buenos políticos, entre los que por combinación de fortuna y virtud pueda surgir alguno excepcional o muchos de gran calidad.

El mito del Cristo crucificado se superpone al de Prometeo encadenado. Los cristianos han sentido en muchos momentos a Platón como un precursor. Este ateniense, que había querido escribir tragedias, por un extraño destino, prepara el cristianismo con la difusión de las religiones orientales. Más los filósofos no son consecuentes con la uniformidad que se quiere ver en ellos, y así, Platón, se empeñó teórica y prácticamente en construir una ciudad,

una comunidad racional de hombres en solidaria convivencia, donde los esfuerzos por realizar una política justa y racional, necesitaban de ilusiones que ayudasen a promover el orden ideal establecido. De ahí la inconsecuencia entre Razón y Mito, Filosofía y Poesía, incluso en la obra platónica, de ahí la incongruencia entre el Estado perfecto y racional que procura la felicidad terrenal y el mito ultraterreno de Er con que finaliza la *República*.

Sócrates conceptualiza pero no escribe y nos presenta el reto del filósofo-oral, con lo cual, vemos que conceptualización no equivale a escritura y que es posible un pensador que no haga uso de ésta. Platón escribe diálogos, lo que ya constituye un atrevimiento, porque el diálogo es un vehículo eminentemente oral. Pero parece que la escritura se le mostró a Platón imprescindible para progresar en la conceptualización y en el desarrollo del pensamiento abstracto, no siendo los recursos de la oralidad suficientemente aptos para la transmisión de la Filosofía.

La escritura se irá lentamente convirtiendo en aliada de la Filosofía, de su mano los sofistas y los filósofos desplazarán a los poetas como educadores del pueblo griego. Los Diálogos de Platón están traspasados por ésta tensión de la lucha final por la competencia educativa y el propio pensador, que encarnaba el paso definitivo en la Grecia clásica de la oralidad a la escritura, dejó un monumento literario en el que se refleja el desgarramiento de quien se cuestiona su tradición, la absorbe y asimila, junto a la ambigüedad con que es recibida toda novedad en la cultura.

2. PLATÓN ENTRE EL *MYTHOS* Y EL *LÓGOS*: FILOSOFÍA Y ESCRITURA EN EL PASO DE LA NATURALEZA A LA CULTURA

Como ha insistido en apuntar Emilio Lledó, Platón es el introductor de la forma del diálogo en la composición escrita[135]. La fórmula propia de la oralidad socrática, el diálogo, que ya está rompiendo con la estructura oral de la transmisión del mito como vehículo socializador por excelencia, es traspasada a la escritura, lo que no dejaría de tener importantes efectos. De la Filosofía poético-litúrgica de los presocráticos que ya se separaba de la oralidad épico-poética de Homero se pasará a la oralidad dialéctica de Sócrates, que terminará convirtiéndose en la escritura dialéctico-filosófica en Platón, inspirada en la matematización geométrica. La democratización del Lógos en el diálogo rompía con el lenguaje dogmático, pero forzada por los sofistas a la inseguridad, tuvo que buscar la corrección racional de la geometría, para no encaminarse hacia la supuesta arbitrariedad de la retórica y encauzar la búsqueda de la racionalidad política.

Gran parte del *Crátilo*, exceptuando los lugares donde Platón mantiene un poco de seriedad, (de los que hablaremos a continuación), resulta una parodia insufrible, con la que Platón, hace que Sócrates represente el descalificativo papel de sofista y basándose en sutilezas etimológicas exageradas, con retazos de verosimilitud, demuestre que, tales métodos, de la peor sofistica, (representados en otro diálogo por Eutidemo y Dionisidoro), pueden persuadir

[135] Platón *Diálogos*. Ed.Gredos. Vol.I. Madrid 1985. "Introducción general", p. 11.

y hechizar a los ignorantes como Hermógenes, (su cazurro interlocutor, que no reacciona ni ante las ironías más violentas), pero no sirven para mucho más. Ya en el *Protágoras* (339a ss) demostraba Sócrates que las sutilezas hermenéuticas ingeniosas, que despliega interpretando un poema de Simónides, no llevan a ninguna parte, lo que es bien acogido en esa ocasión, una de las pocas veces en las que el filósofo se encuentra frente a un interlocutor de su misma envergadura.

Según Proclo, la doctrina del origen convencional del lenguaje aludida por Hermógenes al comenzar el *Crátilo* platónico, (en contraposición a la teoría naturalista de quien da nombre al diálogo), pertenecía a Demócrito[136]. Sócrates se enfrenta con ambas teorías (convencionalista y naturalista) del lenguaje al hacer admitir a sus interlocutores que se puede "hablar falsamente[137]". Eso significa que hay dos clases de discursos, el verdadero que es capaz de designar lo que es y lo que no es, y el falso, que es incapaz.

Así es como la corrección platónica a ambas teorías se sostiene. El lenguaje, los nombres que aplicamos, no son naturales o convencionales, sino que son en primer lugar, verdaderos o falsos. Lo verdadero será conforme a la naturaleza y lo falso conforme a la opinión, lo primero muestra lo que es, siempre lo mismo, lo segundo lo que parece, distinto para cada cual (cfr. Crát. 386e-387a). Con el nombre (verdadero) distinguimos las cosas tal como son, siendo entonces el lenguaje "un cierto instrumento para enseñar y distinguir la esencia" (Crát. 388b-c). Un maestro (*didáskalos*) utilizará bien el lenguaje, conforme al oficio de enseñar, del mismo modo que cada profesional empleará bien el instrumento (*órganon*) que involucre su oficio (Crát.388c). La verdad será entonces una convención lingüística (*nómos*) acorde con la naturaleza (*physis*). Algo que no concuerda mucho con la imagen tradicional y escolar del platonismo.

Ahora bien, los nombres nos son proporcionados por el uso (*nómos*), siendo el legislador (*nomothétes*) el encargado de poner nombres (Crát. 388e-389a) a los objetos, fijándose en lo que es por naturaleza y en sí. El legislador, con los sonidos y las sílabas (materia), ha de formar el nombre naturalmente adecuado a cada cosa, fijándose en lo que es por naturaleza y en sí respecto del nombrar (forma), es decir, en el "nombre en sí" (Crát.389d). Mientras se atenga a ésta misma forma, lo construido será correcto, aunque se empleen sílabas y sonidos distintos, como ocurre en las distintas lenguas de los distintos lugares de la tierra (Crát.390a). Los nombres pueden cambiar de fonemas pero significar lo mismo (Cfr. Crát.393d), a esto, significar lo mismo, llama Platón "su virtud" (Crát.394c), la virtud de un nombre (esté compuesto de las letras que sean) consiste en manifestar la esencia de lo nombrado, lo que la cosa dicha es. La existencia de la polisemántica lleva a que una misma cosa pueda ser mentada con distintos nombres, compartiendo esencia, pero diferenciándose en matices.

Quien va a juzgar la fabricación del legislador es el que sabe hablar, el que utiliza el lenguaje y por saber utilizarlo, es llamado dialéctico (Crát.390a-c). El legislador construye el nombre bajo la dirección del dialéctico, ya que "el nombre tiene por naturaleza una cierta exactitud" (Crát.391a-b). Pero el legislador antiguo ha podido equivocarse y no es prove-

[136] Diels-Kranz 68 B 26.

[137] Platón *Crát*.385b & cfr.*Eutidemo* 286b-c y *Sofista* 251 a-b.

choso mantenerse en el error, engañándose (Crát.436b), sino que conviene rectificar lo que no es adecuado a la esencia de lo nombrado, pues tiene esencia todo aquello que merece la predicación de ser (Crát. 423e).

El diálogo gira entorno a la burla del devenir heracliteo asociado a la actitud etimologista y la crítica de las teorías rivales de Crátilo y Hermógenes por medio del esbozo de una teoría de la imitación para el lenguaje, expuesta por Sócrates, (como preludio de la idea posterior de participación), en la que se dice que "los nombres bien puestos son parecidos a los seres de los que son nombres y son imagen de las cosas" (Crát.439a). El lenguaje reproduce la realidad, la "cosa en sí" (Crát.439d) y es respecto de ésta que se tiene un criterio de corrección de los nombres. La culminación y finalización del diálogo reside en la constatación de que no existe aquello que nunca se mantiene igual, no existe el devenir, carente de esencia, sin ser ni llegar a ser nunca en sí, y que por tanto ni siquiera puede ser conocido por nadie (Crát. 439e-440c). En contra de Platón y completando los estudios que Crátilo dejó prometidos a Sócrates, un cierto *conocimiento* (paradójico) del lenguaje en devenir (investigación de la paradoja), será abordado en nuestra época por Gilles Deleuze y por todos los interesados en aquello que se sustrae al ser y a la apropiación: Lo indisponible.

Contra la tesis de la doctrina no escrita de Platón y la reserva del saber socrático expuesta, con diferencias, por investigadores como Cornford, Szlezák y Tovar[138], entre otros, vemos también aquí que, Sócrates, al igual que en numerosas ocasiones, no se guarda su saber, burlándose con ironía del secretismo y las conversaciones privadas (Crát.413a) sino que investiga en compañía, sin saber de antemano a dónde va a llevarle la investigación (Crát.391a-b).

Lo mismo podría decirse de la escritura platónica y del escribir en general pues si se conociese de antemano el resultado final de la investigación, el escritor, se limitaría a poner las pruebas y las conclusiones, elaborando una sola obra; y así se evitaría todo el titubeante recorrido que lleva hasta la multiforme producción literaria.

Respecto a la Antigüedad, ciñéndonos tan sólo al material escrito conservado, se puede decir con seguridad que, desgraciadamente, la mayor parte se ha perdido. Respecto a lo no escrito, podemos estar ciertos de que la totalidad ha desaparecido. Ya es difícil reconstruir el pensamiento de Esquilo sobre la base de que poseemos siete de las cien tragedias que escribió, (según registraron los filólogos alejandrinos), como para aventurarnos a reconstruir no sólo lo escrito y no conservado, sino incluso lo que nunca se llegó a escribir pero fue presumiblemente pronunciado. Con Platón, sin embargo, la aventura es abordable, gracias a que tenemos la suerte de haber conservado la mayor parte de su obra; y aunque no entendamos del todo lo escrito, o precisamente por eso, salimos en busca de lo no escrito pero pronunciado oralmente. Algún aventurero del conocimiento saldrá algún día en busca de lo no escrito ni

138 F.M.Cornford *La filosofía no escrita*. Ed.Ariel. Barcelona 1994. T.A.Szlezák *Leer a Platón*. Ed. Alianza Universidad. Madrid 1997. Antonio Tovar *Un libro sobre Platón*. Op.cit., cap.I, p. 13: "Los venideros dudarán de que en los escritos de Platón esté lo más esencial de su pensamiento. Si él consideraba juego la actividad de escribir, ¿cómo no iba a ser algo más que escritor? ¿Cómo no iba a dejar un lógos vivo, una especie de llameante verdad, irreductible a la escritura, que fuera su más auténtico testamento?".

dicho mas pensado por Platón, pero nosotros, más modestos, creemos que ya es suficiente con intentar clarificar el legado escrito, envuelto en no pocas controversias.

Es en el *Fedro* (274c-275b) donde se narra el clásico mito de la invención de la escritura. El dios Theuth se limita a explicar la utilidad de los inventos que ofrecía al rey Thamus de Egipto, quien les opone ciertos reparos. Pero siendo los inventos el número y el cálculo, la geometría y la astronomía, el juego de damas y de dados, y en especial, las letras; sólo éstas últimas son discutidas entre ambos. El dios ofrece la escritura como un antídoto contra el olvido, un *fármaco* para la memoria, sin embargo el rey estima que lo que proporciona no es más que un mero recordatorio para los hombres, un débil memorizador, que les hará desmemoriados al fiarse de lo escrito en el exterior y no retener nada en el interior. Antonio Tovar recogía ésta ambigüedad en la que Platón situaba la escritura: "Nadie antes ha osado escribir en prosa tanta cantidad... Nadie antes que él ha hecho este uso de la escritura, como nadie antes que él ha medido el peligro de la letra escrita. Saber cosas porque uno las tiene apuntadas no es lo mismo que sabérselas a solas, en el recuerdo..., bien aprendidas. Día vendrá en que los hombres no sabrán nada porque entre todos lo tendrán todo almacenado, en los libros de sus bibliotecas[139]".

Los dialogantes, Fedro y Sócrates, admitirán la objeción de Thamus, reseñando que sería ingenuo considerar que se deja establecido firmemente algo por el hecho de ponerlo por escrito (Fedro 275c). La escritura nos dice cosas, pero si se le pregunta algo, contesta con el más altivo de los silencios, no elige el interlocutor y siempre necesita al padre para ser defendida (Fedro 275d-276e). Aquí se muestra la inferioridad del diálogo escrito sobre el hablado. Aunque también, puede interpretarse lo que sigue a continuación, como un elogio dirigido hacia otra clase de escritura, como bien apunta Emilio Lledó[140], precisamente la platónica, reflejo de la palabra oral. Teoría de la *participación*, en la que el diálogo escrito participa del diálogo oral, reproduciendo sus efectos, más allá del arte imitativo (*mímesis*) de los poetas, con la cual, Platón, logrando escribir dialécticamente, siembra una *semilla inmortal* que fructificará en la posteridad escribiendo con palabras capaces de ayudarse a sí mismas y de generar en el lector el discurso interior del pensamiento[141].

Vemos, por tanto, que la reflexión ofrecida sobre la escritura es ambivalente, condena lo escrito respecto a lo oral y al mismo tiempo, nos habla de un poder especial de la escritura que reúna los requisitos de la dialéctica. "El argumento central del mito es la *memoria*... Dos formas de cultura frente a frente. Por un lado la cultura de la oralidad, sujeta al tiempo inmediato de la vida, de los latidos; por otro lado la cultura de la *literalidad*, que, como un eco de lo dicho, sostiene el *aire semántico* en un rasgo de escritura, en una señal para los ojos. La cultura del oído, de la voz, camino de la cultura de la vista, de la *idea*[142]". La temporalidad inmediata se

139 A.Tovar, op.cit. cap.I, p. 12.

140 Platón *Diálogos*. Ed.Gredos. Vol.III. Madrid 1986. *Fedro*, cfr.nota nº 170.

141 Cfr.*Fedro* 276e-277c; *Teeteto* 189e; *Sofista* 263e.

142 Emilio Lledó *El silencio de la escritura*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid 1992. (El capítulo 5 es un comentario del *Fedro*). Cap. 5, aptdo 1, pp. 113-114. En sus análisis Lledó sigue a Gadamer, pero con un análisis humanista que sólo atiende a las virtualidades positivas de la escritura y desde un acrítico progresismo ilustrado que se niega ha hacerse cargo de los problemas que aquí presentamos. Gadamer, el urbanizador de Heidegger, le cede la plataforma de un sujeto humano al que le pertenezca el lenguaje: algo imposible desde el posthumanismo heideggeriano.

transforma en temporalidad mediata que permanece más allá de su tiempo. La escritura de Platón "tiene sentido sin su autor[143]" siempre y cuando se encuentre con la mirada de un lector que se esfuerce en restituirle su sentido. La ilusión humanista alentada por Platón estriba en que todos esos posibles lectores habrán de encontrar "lo mismo" en esa su operación de lectura.

En el *Fedro* se presentan los inventos de la matemática y la escritura como dos novedades heterogéneas, sin embargo la matemática también es escritura y la escritura platónica pretende ser matemática. El afán de objetividad científica para las disciplinas humanísticas impregna toda la historia de Occidente. Desde la relativización antidogmática de las ciencias a modelos perfeccionables, revisables y adecuados para un determinado periodo de la historia, hasta su quedar obsoletos o englobados dentro de una teoría más integradora y eficaz, se han acercado más que nunca. El espacio del discurso platónico es el *lógos*, sus límites, a menudo alcanzados, el escepticismo y la mística. De ahí que la historia del platonismo oscile entre los límites de Platón, situándose en el primero un Arcesilao, un Plotino en el segundo, sin tener en cuenta que no es en los extremos sino en el interior medio del discurso en el que se encuentra la filosofía. Esta siempre ha oscilado entre el dogmatismo que lo sabe todo y el escepticismo que no sabe nada, para acabar afirmando que se sabe algo, un poco más o un poco menos, más no todo ni nada.

3. EL PODER DE LA ESCRITURA: LÉVI-STRAUSS Y EL APRENDIZ DE BRUJO DE LOS NAMBIQUARA

Los nambiquara, aborígenes del Brasil a quienes se dedica el capítulo 28 de *Tristes trópicos*, que son analfabetos, comienzan a imitar a Lévi-Strauss realizando líneas onduladas con papel y lápices proporcionados por el antropólogo. Pero "el jefe", quien "sin duda era el único que había comprendido la función de la escritura[144]", es el que pide una libreta de notas. Desde entonces no comunica inmediatamente las informaciones al etnógrafo sino que primero realiza una comedia de imitación de la escritura, una pantomima en la que finge leer.

Al realizar el intercambio de presentes con el hombre blanco el jefe finge de nuevo leer en su libreta, como si en ella estuviese estipulado lo que correspondía dar y recibir a cada cual. Ello le permite adoptar un rol imprescindible frente a los suyos al persuadirles de que las mercancías habían de pasar por su mediación. Con ello vislumbramos ya las dos caras de la escritura. En primer lugar el surgimiento de la figura del intermediario, que afianza con ello su situación de poder y privilegio. En segundo pero en el mismo lugar, se presenta la figura del juez o árbitro imparcial, representado no por el sujeto agente, sino por las líneas sinuosas del papel, que se supone operan el prodigio de que estipulan objetivamente.

La escritura como inventario supone un modo de *estimación objetiva de las mercancías* en el intercambio, idea que, nos comunicará el antropólogo, les es totalmente extraña a los

[143] Lledó op. cit. Cap. 5, aptdo 3, p. 121.

[144] Claude Lévi-Strauss *Tristes trópicos*. (1ªed.1955) Ed.Paidós Barcelona 2ªedición española 1992, p. 321. (Citaremos TT en lo que sigue).

nambiquara[145]. Una forma de evitar las situaciones de descontento en las transacciones que suelen acabar en conflictos armados entre los grupos de individuos; "las guerras no suelen tener otro origen[146]" -nos dirá Lévi-Strauss-. Aspecto que se remite a esa escritura entendida como geometría platónica, como medio de dirimir ecuánimemente los conflictos generados por el trueque. No obstante, éste último, aunque desigual, también deja de lado a menudo los enfrentamientos, como pudo comprobar el antropólogo al ver dos tribus hostiles apaciguarse mediante las donaciones recíprocas; lo que supone que, de cualquier manera, "el conflicto deja lugar al mercado[147]", contraponiéndose la guerra al comercio, la apropiación indebida, al cambio recíproco de valores de uso.

Con la escena del intercambio en la que el jefe finge leer, "la escritura había hecho su aparición entre los nambiquara; pero no al término de un laborioso aprendizaje, como era de esperarse. Su símbolo había sido aprendido, en tanto que su realidad seguía siendo extraña. Y esto, con vistas a un fin sociológico más que intelectual. No se trataba de conocer, de retener o de comprender, sino de acrecentar el prestigio y la autoridad de un individuo -o de una función- a expensas de otro. Un indígena aún en la Edad de Piedra había adivinado, en vez de comprenderlo, que el gran medio para entenderse podía por lo menos servir a otros fines. Después de todo, durante milenios, y aún hoy en una gran parte del mundo, la escritura existe en sociedades cuyos miembros, en su gran mayoría, no poseen su manejo[148]". La realidad de la escritura entendida como medio intelectual, como forma de conocer, de retener o de comprender, entra en contradicción con aquello que simboliza, su función es ambigua.

La escritura en cuanto vehículo intelectual se enfrenta a la escritura como medio de dominación. Y así, el jefe de la tribu, era capaz de fingir la función escrita, más incapaz de realizar y codificar el cálculo de estimación objetiva de los intercambios. El fenómeno de los escribas en un colectivo analfabeto que los utiliza, va ligado a una posición de poder, tanto que el mismo individuo reúne con frecuencia las funciones de escriba y usurero dentro del colectivo; como en las aldeas de las colinas de Chittagong en el Pakistán, de las que habla Lévi-Strauss, donde el escriba usurero "es, doblemente, quien domina a los otros[149]". De ser capaz de estimación escrita en un medio analfabeto, el escriba-usurero podrá realizar el cálculo objetivo, pero engañará a quienes no pueden repetir y comprobar el proceso, guardándose para sí mismo la porción más grande en el reparto al estimar de forma subjetiva y egoísta que le corresponde la mayor parte. Para que la estimación escrita no esté sujeta a fraude es necesaria la intersubjetividad, que todos los afectados puedan repetir el proceso con el mismo resultado. Los lenguajes técnicos jurídico-administrativos o científicos y no digamos los filosóficos, al no expresarse en forma coloquial, hurtan al colectivo sus pasos y reivindican una posición de privilegio y de poder.

[145] Lévi-Strauss TT. op. cit., cfr.p. 327.

[146] Lévi-Strauss TT. op. cit., p. 328. Véase a este respecto mi artículo: «*Los amantes de la guerra*» Abril de 2003. En: http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/amanguerra0203.htm

[147] Lévi-Strauss TT. op. cit., p. 327.

[148] Lévi-Strauss TT. op. cit., p. 322.

[149] Lévi-Strauss TT. op. cit., p. 323.

La escritura es un medio que induce en un primer momento a la visión opuesta a la crítica que se le hace en el *Fedro* platónico:

> "La escritura es una cosa bien extraña. Parecería que su aparición hubiera tenido necesariamente que determinar cambios profundos en las condiciones de existencia de la humanidad; y que esas transformaciones hubieran de haber sido de naturaleza intelectual. La posesión de la escritura multiplica prodigiosamente la aptitud de los hombres para preservar los conocimientos. Bien podría concebírsela como una memoria artificial cuyo desarrollo debería estar acompañado por una mayor conciencia del pasado y, por lo tanto, de una mayor capacidad para organizar el presente y el porvenir. Después de eliminar todos los criterios propuestos para distinguir la barbarie de la civilización, uno querría por lo menos retener éste: pueblos con escritura, que, capaces de acumular las adquisiciones antiguas, van progresando cada vez más rápidamente hacia la meta que se han asignado; pueblos sin escritura, que, impotentes para retener el pasado más allá de ese umbral que la memoria individual es capaz de fijar, permanecerían prisioneros de una historia fluctuante a la cual siempre faltaría un origen y la conciencia durable de un proyecto... Sin embargo, nada de lo que sabemos de la escritura y su papel en la evolución humana justifica tal concepción[150]".

Para Lévi-Strauss, uno de los periodos más creativos de la historia de la humanidad, donde se incluyen la agricultura, la domesticación de animales y otras artes, corresponde a la *revolución neolítica,* que se realizó sin el concurso de la escritura. Ésta no se podrá ver como condición del desarrollo neolítico sino, a lo sumo, como una consecuencia lejana del mismo. "En el neolítico, la humanidad cumplió pasos de gigante sin el socorro de la escritura; con ella, las civilizaciones históricas de Occidente se estancaron durante mucho tiempo. Sin duda, mal podría concebirse la expansión científica de los siglos XIX y XX sin la escritura. Pero esta condición necesaria no es suficiente para explicar el hecho[151]". Parece que en la conversión del comercio en intercambio de mercancías o valores de cambio, indispensable para el surgimiento de la industria mundial, también tuvo un papel la escritura, pero también como una condición necesaria y no suficiente.

Fue Karl Marx quien ya distinguió entre la cooperación preneolítica y la cooperación (expropiada) capitalista, adhiriendo a la primera la idea de propiedad común de las condiciones de producción y a la segunda su pertenencia a una clase privilegiada:

> "La cooperación en el proceso de trabajo, tal como la encontramos, de manera predominante, en los comienzos de la civilización humana, entre los pueblos de cazadores-recolectores o por ejemplo en la agricultura de entidades comunitarias indias, se funda por una parte en que 'las condiciones de producción son de propiedad común'; por otra en que el individuo, singularmente considerado, está tan lejos de haber cortado el cordón umbilical que lo liga a la 'tribu' o a la 'entidad comunitaria', como la abeja

150 Lévi-Strauss TT. Ibid.

151 Lévi-Strauss TT. op. cit., p. 324.

> individual de haberse independizado de la colonia que integra. Ambas cosas distinguen a esa cooperación de la capitalista[152]".

Con ello podríamos haber dado con la condición suficiente para explicar el hecho de la industrialización y mercantilización global, de esas cosas que no se explicaban del todo con el concurso de la escritura. Marx se dedicará a demostrar que la cooperación dentro del capitalismo resulta más favorable a la explotación, incluso, que el trabajo individual capitalista. La cooperación, cuando los medios de producción no son comunitarios, genera una riqueza mayor, que va a parar a unos pocos.

El cooperativismo equivale a fuerza colectiva y es siempre mayor que la suma de las fuerzas individuales. (Por ejemplo: a) El trabajo conjunto de 12 obreros genera más, que la suma del trabajo individual de 12 obreros tomados separadamente. b) Un árbol tumbado sólo puede ser movido por la fuerza combinada de 12 hombres, jamás por su suma). "Actuando conjuntamente con los demás en unos objetivos comunes y según un plan concertado, el trabajador borra los límites de su individualidad y desarrolla su potencia como especie[153]". Por eso, si bien en la cultura o *cooperación preneolítica* "las condiciones de producción son de propiedad común" de la totalidad de un grupo, a diferencia de la *cooperación capitalista* en la que las condiciones de producción pertenecen a una clase dominante y privilegiada; se olvida que la cooperación preneolítica no es la *cooperación comunista,* ya que esta última se caracteriza tanto por poner las condiciones de producción en manos de todos los ciudadanos como por cortar los lazos que los ligan verticalmente a una tribu, secta, partido o religión, para actuar en cuanto iguales y en común con los demás.

El mantenimiento de la cultura a nivel político significa el mantenimiento de las jerarquías y no se aprecia demasiado avance en sustituir la dominación capitalista por la dominación del mago, del sacerdote, del profeta o del cacique. Actuando en común, el trabajador copropietario de las condiciones de producción, ha de borrar los límites de su individualidad, tanto egoísta como tribal, para actuar como igual a los demás hombres, en cuanto especie y en cuanto ser racional. Reivindicar un territorio para una etnia no es más que pretender la usurpación de la propiedad de la tierra, que nos pertenece a todos en común, por eso la fusión de marxismo, universalista e internacionalista, con el tribalismo, culturalista, no es sino un contrasentido, un intento de solucionar problemas modernos con recetas antiguas. Hay una contradicción insalvable entre comunismo y comunitarismo, y los últimos yerran tanto al pretender fundir ambos, como al escoger, finalmente, el tribalismo, desechando el comunismo. El retorno a unidades políticas premodernas no es posible, la flecha del tiempo nos lo impide, se puede plantear la propuesta de forjar un agregado político nuevo (autodeterminación) y pretender la gestación de una república de iguales, o varías, de distintos tamaños, pero si surgiese una *república de iguales* no podría ser una *república étnica,* porque la igualdad consiste en la *igualdad económica* (respecto a las condiciones de producción) y en la *igualdad política* (respecto a la participación en la gestión de los recursos y en la toma de

152 Karl Marx *El Capital.* Libro I. secc.IV. Capítulo XI: *La Cooperación.*

153 Karl Marx *El Capital: Crítica de la Economía Política:* Ed.EDAF. Madrid 1967, vol.I. Traducción de la edición francesa de J.Roy, corregida por el propio Marx. Libro I. secc.IV. Capítulo XI: *La Cooperación.* p. 348.

decisiones), saltando a la vista que la expresión *igualdad étnica*, a parte de racista, es contradictoria, pues no se puede igualar lo que es diferente, no cabe la *igualdad diferente* como no cabe el círculo cuadrado, sino la admisión de toda clase de diferencias dentro de un marco igualitario económico-político. Marx consideraba indispensable para el comunismo universal el mercado mundial, y veía ya abocado al fracaso cualquier intento localista, que sólo podría ser un primer paso para la extensión del modelo a todo el orbe. Ello nos da una idea de globalización que no es la del neoliberalismo vigente ni la del universalismo formal de la ilustración, sino una mundialización concreta o una democracia universal y real:

> "El comunismo no es para nosotros un *estado* que tenga que fabricarse, un *ideal* al que tenga que dirigirse la realidad. Llamamos comunismo al movimiento *real* que abole y supera el actual estado de cosas. Las condiciones de este movimiento vienen dadas por el punto de partida actualmente existente. Por lo demás, la masa de *meros* trabajadores -fuerza de trabajo masivamente escindida respecto del capital o de cualquier limitada satisfacción- y, en consecuencia, la pérdida ya no meramente temporal de este trabajo mismo como fuente de vida asegurada a causa de la competición, presupone el *mercado mundial*. El proletariado no puede existir, por tanto, sino *histórico-mundialmente*, al igual que el comunismo, su acción, no puede cobrar otra existencia que la «histórico-mundial»; existencia histórico-mundial de los individuos, esto es, existencia de los individuos vinculados de modo inmediato a la historia universal (...) Sólo en virtud de tal proceso se liberan los individuos particulares de las diferentes restricciones nacionales y locales, entran en relación con la producción (incluida la espiritual) del mundo entero y quedan en condiciones de hacer suya la capacidad de gozar de toda esta producción multilateral de la tierra entera (creaciones de los seres humanos)[154]".

El surgimiento de la escritura hacia el tercer o cuarto milenio antes de nuestra era va ligada a la "formación de ciudades y de imperios[155]", a "la integración de un número considerable de individuos en un sistema político[156]" y con ello, a una eficaz distribución vertical de las sociedades, a la "jerarquización en castas y clases[157]". La estructura piramidal de las sociedades, no obstante, también existió con anterioridad a la escritura, sostenida por otros medios de sujeción, pero aquí lo fundamental es darse cuenta de cómo la escritura entró a formar parte de los recursos de dominación de las culturas humanas, sirviendo de apoyo, por ejemplo, a la religión, que pasa a codificarse, y al Estado, al control de los subyugados, que pasan a cuantificarse:

> "Tal es, en todo caso, la evolución típica a la que se asiste, desde Egipto hasta China, cuando aparece la escritura: parece favorecer la explotación de los hombres antes que su iluminación. Esta explotación, que permitía reunir a millares de trabajadores para

[154] Karl Marx *Werke*: *La ideología alemana*, MEW3, Berlín, Dietz Verlag, 1961-68, p. 37-40.

[155] Lévi-Strauss TT. op. cit., p. 324. En el heládico reciente, alrededor del s.XV a.C., en plena Edad de Bronce, es cuando se adaptó el griego a la técnica de la escritura. Las tablillas cretenses en el sistema silábico Lineal B, obra de los escribas palaciegos de Cnosos, que llevaban las cuentas del imperio Micénico, así lo atestiguan. Hecho que refuerza la tesis de la relación escritura-imperialismo.

[156] Lévi-Strauss TT. op. cit., p. 324.

[157] Lévi-Strauss TT. Ibid.

> constreñirlos a tareas extenuantes, explica el nacimiento de la arquitectura... Si mi hipótesis es exacta, hay que admitir que la función primaria de la comunicación escrita es la de facilitar la esclavitud. El empleo de la escritura con fines desinteresados para obtener de ella satisfacciones intelectuales y estéticas es un resultado secundario, y más aún cuando no se reduce a un medio para reforzar, justificar o disimular el otro[158]".

Tenemos aquí planteada la teoría de la doble verdad característica de la hipocresía que ha teñido la política contemporánea. Los medios de dominación son presentados como elementos de liberación, de modo que la escritura oculta su carácter adverso y se presenta como un inicuo placer estético, como un juego estético que puede estar encubriendo al intelectualismo orgánico. Lévi-Strauss nos ayuda a romper tal mitología: "Si la escritura no bastó para consolidar los conocimientos, era quizás indispensable para fortalecer las dominaciones. Miremos más cerca de nosotros: la acción sistemática de los Estados europeos en favor de la instrucción obligatoria, que se desarrolla en el curso del s.XIX marcha a la par con la extensión del servicio militar y la proletarización. La lucha contra el analfabetismo se confunde así con el fortalecimiento del control de los ciudadanos por el Poder. Pues es necesario que todos sepan leer para que este último pueda decir: la ignorancia de la Ley no excusa su cumplimiento (sic)[159]". La cultura de masas actual, es doblemente oral y escrita, sujeta a la televisión, a la imagen que habla y, al mismo tiempo, en cuanto alfabetizada, a la ideologización escrita, a la lectura de los periódicos y los *best-sellers*, a la acción de *marketing* sobre la conciencia burguesa de un capitalismo que ha traspasado la mera esfera de la reproducción material y ya es capaz de producir subjetividades.

Desde ésta perspectiva la Ilustración educativa, la instrucción obligatoria de los ciudadanos, revela que todo método de socialización es empleado, simultáneamente, como método de dominación: "Las palabras no son herramientas, pero a los niños se les da lenguaje, plumas y cuadernos, como se dan palas y picos a los obreros. Una regla de gramática es un marcador de poder antes de ser un marcador sintáctico[160]". El sueño del total alfabetismo de las sociedades mundial es un nuevo instrumento de poder, quizá no menos tenebroso que los mecanismos de la transmisión oral, pero al menos sí completamente novedoso respecto a las sociedades sin escritura y más omniabarcante.

Obviamente el aumento del *control social* por los gobernantes no se debe solamente al empleo de la escritura, toda la tecnología y todo el desarrollo científico-técnico han contribuido a un mayor control, tanto ejercido contra la sociedad (p.ej.racionalidad instrumental del exterminio nazi) como a favor de ésta (p.ej.erradicación del virus de la viruela del planeta). El control social por tanto, es como la escritura misma, un Jano bifronte que nos lanza una paradoja terrible: no podrás inocular racionalidad política en oposición a la barbarie sin aumentar la codificación y el control social y con él, la posibilidad de predicción y planifi-

[158] Lévi-Strauss TT. Ibid.

[159] Lévi-Strauss TT. Ibid. (léase: incumplimiento).

[160] Gilles Deleuze & Félix Guattari *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos. Valencia, 1988, cap. 4, p. 82.

cación de las ciencias sociales, pero éste último, abrirá al mismo tiempo la posibilidad de los mayores actos de barbarie.

A diferencia de los pueblos sin escritura, en los pueblos en los que predomina la cultura escrita, la información impresa constituye uno de los principales elementos materiales de modelamiento de las conciencias y la herramienta de producción y mantenimiento de las ideologías: "accediendo al saber asentado en las bibliotecas, esos pueblos se hacen vulnerables a las mentiras que los documentos impresos propagan[161]". Con la imprenta se propagan mentiras con apariencia de verdades, falsedades que, la manía revisionista del re-pensar los documentos transmitidos por la tradición, se ha propuesto combatir. Pero el proceso de desmitificación quizá es más lento que los mecanismos múltiples de producción de mitologías, con lo cual, pensando que vivimos en un mundo cada vez más racional, es posible que vivamos, por el contrario, en un espacio cada vez más mitologizado y que el mayor mito de nuestro tiempo sea, por tanto, el Mito de *la razón*. El desarrollo y la extensión de Internet nos proporciona el ejemplo, meridianamente patente, de esa creencia antes mencionada; conforme creemos estar en un mundo cada vez más ecuánime, justo y racional, ocurre todo lo contrario.

4. LA ESCRITURA COMO SIMULACRO: GILLES DELEUZE Y LA LUCHA CONTRA *EL MITO DE LA RAZÓN*

Deleuze escribe en nombre propio tras la negación del yo y la crítica del sujeto, lo que supone que la escritura particular se convierta en despliegue de multiplicidades que atraviesan una encrucijada. Este nomadismo vuelve a contactar con las obras anónimas del pasado presentándonos una obra colectiva, producto de un individuo que es legión. El heraclitismo del que Platón se burlaba en el *Crátilo*, un trabajo sobre y desde lo múltiple en huida de lo monolítico y estable y de sus funestas consecuencias sociopolíticas, es reivindicado por el pensador francés. El camino es difícil y la apuesta es posthumanista, precisamente, por la constatación del desfundamento que representa el Hombre, como especie y como individual, que ya no puede sostener verdad alguna.

El enfrentamiento contra la filosofía del Ser impregna la producción deleuziana, en antagonismo con la imagen clásica y tradicional del platonismo, que se trata de invertir, al producir la diferencia y desvelar lo verdadero como fábula; resultando de ello, la verdad del simulacro, en cumplimiento con la tarea emprendida por Nietzsche y legada para el futuro. En su *Lógica del sentido*[162], nos muestra, que el sentido es una noción paradójica e inexistente[163]. Estudiando sus relaciones con el sin-sentido, se nos presentará a la paradoja, como límite de la violencia y de la dominación.

[161] Lévi-Strauss TT. op. cit., p. 325.

[162] Gilles Deleuze *Lógica del Sentido*. Ed.Paidós. Barcelona 1994. Traducción del texto de Miguel Morey, de los apéndices por Victor Molina. (A partir de ahora citaremos LS).

[163] Gilles Deleuze LS, cfr. Prólogo, p. 23.

La dualidad más profunda que descubre Deleuze en Platón es la que se establece entre la oposición ser/devenir. Lo primero recibe la acción de la Idea, lo segundo se sustrae a la misma, se trata de la distinción copia/simulacro, donde lo segundo, en cuanto puro devenir, resulta inapropiable e indisponible. "Incluso Platón llega a preguntarse si este puro devenir no podría tener una relación muy particular con el lenguaje: éste nos parece uno de los sentidos principales del *Crátilo*[164]". Un sentido irónico destinado a retirar el devenir del ámbito de lo pensable y que Deleuze se toma en serio en vista de su rentabilidad subversiva. A un lenguaje de la solidificación en la Idea se contrapone un lenguaje de los acontecimientos, flujo del lenguaje en devenir rebelde capaz de esquivar el mal presente; una identidad infinita como trastocamiento de la identidad personal, como pérdida del nombre propio, como escepticismo o ausencia de saber. Dos facetas del lenguaje en general en la que una es recubierta por la otra, la positiva sujeta a la negativa, para ser destruida después, por la potencia de la negación absorbida; hasta llegar a la absoluta negación, esto es, al puro devenir. Esquema hegelianizante invertido que creemos ver en Deleuze, el gran negador de la dialéctica, que, sin embargo, puede que no lograse escapar de ella. Es posible que el postestructuralismo tenga algo de dialéctico a su pesar.

> "Lévi-Strauss indica una paradoja análoga a la de Lacán, en forma de antinomia: dadas dos series, una significante y otra significada, una presenta un exceso y la otra un defecto, por los cuales se remiten una a la otra en eterno desequilibrio, en perpetuo desplazamiento... el significante primordial es el orden del lenguaje; ahora bien, sin tener en cuenta el modo como se adquiera el lenguaje, los elementos del lenguaje han tenido que darse todos a la vez, de un golpe, porque no existen con independencia de sus relaciones diferenciales posibles[165]". El significado en general es el orden de lo conocido, por encima del cual coloca Deleuze la totalidad de la lengua o del lenguaje. Es sobre la serie significante previa que se organiza la serie significada, la ley se impone a priori y "este desequilibrio es lo que hace posible las revoluciones[166]", porque la totalidad económica y política tiene que reajustarse en función de las partes que contiene.

En este reajuste entre optimizador y optimizado caben las posturas reformistas, tecnocráticas y totalitarias, a diferencia de la actitud revolucionaria, que vive en el desajuste, en la distancia entre la totalidad social y la relación entre las series. Una actitud que se alimenta del significado flotante o símbolo siempre sobrante de la transacción, de lo que sobra en el exceso en una serie y lo que falta en el defecto de la otra.

El *acontecimiento* está inmerso en la estructura formada por dos series heterogéneas que "convergen hacia un elemento paradójico, que es como su diferenciante... el principio de emisión de singularidades[167]", la casilla vacía que hace que el entramado funcione es el *Aión* en cuanto condición de posibilidad de *Cronos*. Esto implica la negación de la posibilidad de Totalización o plena optimización, como condición ontológica de una estructura infinitamente

[164] Gilles Deleuze LS, op. cit., Ibid. p. 26.

[165] Gilles Deleuze LS, Octava serie, "De la estructura", p. 68.

[166] Gilles Deleuze LS, op. cit., Ibid. p. 69.

[167] Gilles Deleuze LS, op. cit., Ibid. p. 70.

deficitaria en sí misma. La totalización del Estado hegeliano, aquí invertida, está destinada a romperse una y otra vez en una estructura que supura singularidades inapropiables. El aumento de la capacidad de optimización propia de la serie dominante en la estructura nunca será completo, lo cual no significa que no pueda haber una mayor o menor optimización dependiendo inversamente de la menor o mayor producción de singularidades.

En la inversión de Platón deleuziana la singularidad revolucionaria de la piel, la superficie, es el fondo y lo demás mera apariencia, es el lugar en el cual "el sinsentido y el sentido abandonan su relación de oposición dinámica, para entrar en la copresencia de una génesis estática, como sinsentido de la superficie y sentido que se desliza sobre ella[168]". El enunciado que no es frase ni proposición apropiadora se sitúa en el lado del sinsentido que posibilita el nuevo sentido: Mallarmé, Artaud, Lewis Carroll, Joyce, Borges, F.S.Fitgerald, Malcolm Lowry, entre otros, con su literatura de la paradoja, hacen posible la literatura misma.

El lenguaje tiene una potencia vertida en varias dimensiones. "Son los acontecimientos quienes hacen posible el lenguaje[169]", lo expresado es el requisito de la expresión, lo hablado es el efecto de superficie del lenguaje, que organiza las series divergentes de cuerpos y proposiciones desde la frontera que separa el hablar del comer haciéndolas converger en un punto paradójico, en una encrucijada que fue antes mal-llamada individuo. El verbo expresa un acontecimiento, el acontecimiento único del lenguaje, la univocidad indeterminada que "pone en contacto la interioridad del lenguaje con la exterioridad del ser[170]". Lo primario no es el verbo ser, sino la verbalización, no es una acción sino una potencia, una capacidad latente.

Lo que separa, la superficie, posibilita. Deleuze se detiene en el *entre* de una serie de dualidades heterogéneas: la del hablar y comer, que hace posible las palabras, la de las proposiciones y las cosas, que posibilita la proposición, "lo expresado hace posible la expresión[171]". Deleuze se detiene a continuación en un análisis postpsicoanalítico que parte de Mélanie Klein. Renunciamos a seguirle en esta serie. Retengamos tan solo la idea de continuidad entre lo que habla y lo que come, "entre esta boca y este cerebro es donde todo ocurre, duda y se orienta. Únicamente la victoria del cerebro, si se produce, libera la boca para hablar... y la alimenta una vez con todas las palabras posibles[172]". Lo que antes se llamó alma se denomina ahora cerebro, el cuerpo antiguo es boca sexuada actual, el pensamiento es una conquista sobre el *fantasma*, una sublimación y por tanto, podremos decirlo también de la escritura, que es también sublimación.

Cuando esperamos que la verdad nos salga al encuentro desde el fondo de una página en blanco, lo que adviene es la escritura, retraída del fondo interno dionisíaco. Despedazamos con garabatos un papel para no despedazarnos a nosotros mismos. La escritura es una catarsis que quizá no tenga relación con verdad ninguna, excepto con la verdad de la catarsis del

[168] Gilles Deleuze LS, Decimonovena serie, "El Humor", p. 151.
[169] Gilles Deleuze LS, Vigesimosexta serie, "Del Lenguaje", p. 188.
[170] Gilles Deleuze LS, op. cit., Ibid. p. 191.
[171] Gilles Deleuze LS, Vigesimoséptima serie, "De la Oralidad", p. 192.
[172] Gilles Deleuze LS, Trigésima primera serie, "Del pensamiento", p. 226.

escriba. Del sinsentido que preside la lógica del sentido se desprende una noción de escritura que no es *semilla inmortal* como en Platón sino su noción inversa, esto es, excremento mortal, simulacro infundamentado, perecedero, inmerso en el devenir.

Deleuze es un desmitificador que aplica sus instrumentos sobre el *Mito de la Razón Occidental*, subvirtiendo valores e invirtiendo perspectivas. "Invertir el platonismo significa entonces: mostrar los simulacros, afirmar sus derechos entre los iconos y las copias[173]". La escritura, el diálogo escrito por Platón, que es una copia degradada participante del dialogar oral, obtiene aquí su autonomía. Ya no necesita fundamento, puesto que el fundamentalismo de la razón dogmática se revela como la auténtica falsificación. En un mundo de simulacros que ya no admiten la hipocresía de esconder su condición, sino que la asumen con todas sus consecuencias, no hay fundamento de lo escrito.

La dialéctica platónica es entendida por Deleuze como una rivalidad entre pretendientes. "El mito, con su estructura siempre circular, es, ciertamente, el relato de una fundamentación[174]". La mitología, que antes hemos revelado como ilusión conveniente para el estadista, sería empleada por el filósofo de Atenas para aprovechar su potencial de fundamentación, resultando de ello, el aprovechamiento posterior de su potencia de dominación. La función del mito no es la clarificación del concepto sino la autentificación de la Idea y de la copia semejante o bien fundada.

Todos los Estados nacionales contemporáneos se yerguen sobre una mitología fundacional que se enseña en las escuelas como Historia, relato de las gestas heroicas de sus supuestos príncipes y generales, inventando una falsa continuidad para una falsa comunidad. La pretensión de verdad de la Historia escrita de Occidente no es más que la autentificación de un pretendiente al imposible dominio universal, que hoy se manifiesta, en su máscara hipócrita, como la globalización capitalista. El ámbito de la representación que inaugura la filosofía platónica para Occidente pasa, de ser la representación filosófica fundamentadora y autentificadora del Estado, a desvelarse como la representación teatral del devenir, juego que había sido secuestrado y congelado hipócritamente en la máscara del Ser.

Para desesperación de sus críticos que le califican despectivamente de postmoderno, Deleuze, como Foucault, se concibe como Moderno y es más, radica en lo que Nietzsche denominó *intempestivo* tal condición: "Definimos la modernidad por la potencia del simulacro[175]". El simulacro oculta una potencia que destruye al pretendiente al original, "ya no hay punto de vista privilegiado ni objeto común a todos los puntos de vista[176]". Ya no se trata de negar la diferencia sino de asimilarla, el triunfo del falso pretendiente supone la simultaneidad de coexistencias irreductibles.

[173] Gilles Deleuze LS, Apéndice I: "Simulacro y Filosofía Antigua", 1. "Platón y el simulacro", p. 263.
[174] Gilles Deleuze LS, Apéndice I.1, p. 256.
[175] Gilles Deleuze LS, Apéndice I.1, p. 266: "Es propio de la Filosofía no ser moderna a cualquier precio..., sino desprender de la modernidad algo que Nietzsche designaba como *lo intempestivo*, que pertenece a la modernidad, pero que también ha de ser puesto contra ella".
[176] Gilles Deleuze LS, apéndice I.1, p. 263.

La genealogía de la moral nietzschiana revela una dialéctica acreedor-deudor en la historia de Occidente, para la cual, la burocratización estatal y sus registros escritos permiten las listas de morosos que han de pagar con sufrimiento y dolor el mero precio de la existencia bajo una dominación codificada. Para Deleuze el Estado se desvela como un mal estructural: "Es posible que, espiritual o temporal, tiránico o democrático, capitalista o socialista, no haya habido nunca más que un solo Estado[177]". El Estado se nos muestra como la optimización hipócrita, mal estructural que ha existido siempre, contra el que se enfrenta el intelectual en cuanto desmitificador. El trabajo de Deleuze en este campo, como el de Foucault y tantos otros, no es el de intelectual orgánico, modelador de la voluntad política de los demás a los patrones dominantes, sino el de la reproblematización de lo establecido, función social del intelectual en cuanto ciudadano, con el vano fin de participar en la formación de la voluntad política de los ciudadanos.

La escritura estatal Occidental es descubierta por el ciudadano crítico como papel mojado. La abstracción filosófica, lejos de promover la razón social con la *Declaración de los Derechos Humanos*, acabó generando una razón instrumental; un mecanismo en el que la ley equivale al Nihilismo: "es propio de la ley significar sin designar nada. La ley no designa nada ni a nadie (la concepción democrática de la ley hará de ello un criterio)[178]". La ley vacía de la socialdemocracia contemporánea es el nihilismo reactivo, frente al que se yergue el nihilismo afirmativo, el aprovechamiento del vacío legal, dentro de la legalidad, que surge cuando se adopta, por ejemplo, la desobediencia civil; el aprovechamiento de los principios, incumplidos con tanta obstinación como proclamados, por ejemplo, cuando se desenmascara la censura de los supuestos defensores de la libertad de expresión. Denuncia de la hipocresía y aprovechamiento de los vacíos siempre existentes.

¿Qué haremos entonces en nuestra madura modernidad una vez desmitificada la Razón? ¿Abandonaremos la filosofía y la escritura? ¿Nos arrojaremos en los brazos del Mito? ¿En las manos de los magos y de los profetas, de la no menos ambigua oralidad arcaica? ¿O estará próximo el momento de aplicarle la sospecha a la hermenéutica de la sospecha, desmitificándola a su vez, y volver a la razón, esta vez, lejos de la hipocresía; para reescribir sin espejismos la República platónica? Creemos que el pensamiento de Deleuze admite, finalmente, ambas posturas encontradas, si bien nosotros, claramente, suscribimos la segunda. La continuación de una razón que se sabe finita y que al hacerse adulta y crítica abandonando la minoría de edad, abandona junto a ella los mitos y las hipocresías, es la tarea a realizar para el siglo XXI. Después de la destrucción de ídolos del nihilismo afirmativo y la erradicación de la reactividad, hay que volver a construir. Muerto el Hombre y su escritura como fundamentos y cimientos se despeja el camino para lo posthumano: algo que habrá de labrarse un nuevo estilo.

[177] Gilles Deleuze & Felix Guattari *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Ed. Seix-Barral. Barcelona 1972, p. 199.
[178] Gilles Deleuze & Felix Guattari op. cit., p. 220.

5. INCURSIÓN ENTORNO A LA FUNDACIÓN DE UN ESTILO POSTHUMANISTA DE LECTO-ESCRITURA: ENTRE HEIDEGGER Y DERRIDA

Es en esa tarea de construir en un pasaje al posthumanismo para la escritura en la cual la deconstrucción, ese dispositivo puesto en funcionamiento por Jacques Derrida como pensamiento afirmativo, alcanza en la contemporaneidad un papel decisivo.

Al igual que con la hermenéutica de inspiración heideggeriana, conviene comenzar a interrogarse y clarificar un nuevo modo híbrido de pensar, un pensamiento nuevo que desde hace tiempo se está imponiendo en la mayor parte de las instituciones donde habitan los estudios superiores de filosofía.

En España la especialista en el pensamiento de Derrida, Cristina de Peretti, entituló uno de los primeros libros sobre el pensador francés en lengua castellana: *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. De tal título y el contenido de tal libro se deducen las siguientes consecuencias: Si hay fronteras es que hay un mapa, una topografía, la filosofía es un territorio. Si la deconstrucción es algo que traspasa las fronteras de la filosofía (llegando a la literatura, a la arquitectura, al arte) es porque no es filosofía sino otra cosa. La *deconstrucción* entonces en la postmodernidad equivale al *método* en la modernidad, lo sustituye y lo suplanta. El método en la modernidad equivale en la postmodernidad al *estilo*. La deconstrucción es un estilo, esto es, un estilo de vida y de lecto-escritura. Una incisión en el papel en blanco, agujero negro en la blanca pared, como en el cine. La filosofía de Derrida no es una filosofía sino un estilo de lecto-escritura perteneciente a la postmodernidad, un estilo de vida consistente en un determinado modo de leer y de escribir, una parte de esa nueva *koiné* hermenéutica implantada en el pensar actual que no se limita a la crítica destructiva sino que deja claro que "la interpretación deconstructora, es decir, afirmativa[179]", implica lo fecundo y no lo estéril, significa *agonismo fructífero* y no el *polemismo del resentimiento*. Mucho se ha ganado en este pasaje al posthumanismo cuando hemos llegado hasta aquí.

El diálogo escrito tiene algo que no se produce en el diálogo oral, mantenerse sólo en el segundo resulta como perder algo, pues la relación epistolar no puede suplirse oralmente, no son intercambiables. Por eso, siempre que se tiene ocasión y el interlocutor parece apropiado, hay que procurar establecer ambas, aunque a veces se desarrollen muy dilatadas en el tiempo. A veces estamos más cerca de alguien cuando le escribimos desde la distancia que cuando hablamos con ese alguien en persona. Presencia de la ausencia en la escritura, espectros y apariciones, simulacros y virtualidades, revelan una nueva ontología polivalente en la que nos desenvolvemos ya de hecho en un mundo contemporáneo de creciente complejidad.

Finalizamos esta indagación sobre las ambiguas *transformaciones* de la escritura, arribando a una incursión final en la *transmutación* de la escritura, escribiendo sobre cómo puede surgir la escritura, pero no ya en la historia o en la antropología sino en el quehacer teórico y práctico implicados por toda pretensión de alcanzar y ejecutar la tarea de pensar. Se tratará, por tanto,

[179] Jacques Derrida *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Pretextos. Valencia 1981, p. 26.

de escribir sobre *por qué* o *para qué* escribir, esto es, de escribir sobre escribir, ya que sobre el no escribir sería paradójico y contradictorio escribir. Indagamos pues en la posibilidad de la escritura, o, si se quiere, sobre el supuesto de su posibilidad o incluso la constatación de su imposibilidad. Ciertamente, la escritura es un ejercicio al que precede el de leer, ya que los niños han de aprender antes a leer que a escribir, pero ahora no vamos a ocuparnos tanto del leer cuanto del escribir, si bien ambos están interrelacionados.

La escritura es posible e imposible ya que el límite insuperable de la escritura soberana sería la no-escritura, el gran silencio. De ahí pudiera provenir una suerte de auto-resentimiento, la sensación de culpabilidad por ser un superviviente, la tentación de *aprender a morir* en lugar de *aprender a vivir*. Bajo ese embrujo maléfico los más grandes escritores serían los que nada escriben, los completamente muertos, los absolutamente vencidos; aquellos que ni siquiera habrían dejado huella o trazo alguno que se borrase con el viento al mover éste la arena. Y es que quien escribe sobrevive a Auschwitz y a eso sólo se sobrevive mintiendo, traicionándose, engañándose. Aprender a vivir es lo mismo que ceder a la domesticación, motivo de que el propio Derrida nos dijera al final de su vida, como testamento y despedida, en la última entrevista que se le hizo, que ha permanecido ineducable[180]. Eso es lo que nos permite hoy escuchar al espectro de dicho filósofo aullando como un lobo y rasgando las tinieblas del Leteo para conjurar al olvido y alumbrar un espacio para el acontecer de la verdad. Su aprender a vivir y no morir, como todo querer vivir, implicaba un aprender a mentir, una amenaza contra la que sólo se encuentra conjuración en el Arte, en ese movimiento que sabe, mediante ficciones, decir sin embargo la verdad.

Entre los aún no nacidos y los totalmente muertos se encuentran los presentes-ausentes, los rotos, los zombis, los vampiros, los definitivamente aburguesados, el malvado espectro del fetichismo de la mercancía, pero también los muertos célebres que donaron algo al mundo o otros espectros que procuran libertad y no dominación (*eu-daimones*), de ahí que "a veces, el muerto puede ser más poderoso que el vivo[181]", como el mentado al comienzo del más célebre Manifiesto de la Historia: «Un espectro recorre Europa», el comunismo. De ahí el pavor de las potencias actuales ante el movimiento de la Antiglobalización.

Hay un ser-con los espectros en nombre de la justicia y más allá del derecho-venganza, pues la aparición del espectro, de cualquier espectro, incluso el de la escritura, es un fenómeno intempestivo, impredecible, dado por el hecho de que los tiempos estén fuera de sus goznes, fuera de quicio. Se tratará entonces de no creer ya más en la distinción tajante entre lo real y lo no real como paralela a la distinción tajante entre lo efectivo y lo no-efectivo, ya que entre esos dos polos de la Metafísica se abre ahora una ontología plural donde distinguir entre lo espectral, lo virtual, el simulacro, un elenco ante el cual el lector se perfila siempre como heredero ausente, como ser espectral.

[180] Entrevista a Jacques Derrida "Estoy en guerra conmigo mismo". Le Monde 19-8-2004: "Por eso yo resto ineducable respecto a la sabiduría de saber morir".

[181] Jacques Derrida *Espectros de Marx. El estado de la deuda. El trabajo del duelo y la nueva Internacional.* Editorial Trotta, Madrid 1995, p. 62.

Los eruditos no creen en "el espacio virtual de la espectralidad[182]", como si no hubiese nada en el afuera del espectro de sonido audible o del espectro de la luz visible, error de Marx que vendría a corregir el postmarxismo, ya que "no hay porvenir sin Marx[183]" y sin su recuperación no es viable el posthumanismo. El error moderno de Marx habría estribado en creer en la distinción radical entre espectro y realidad, su acierto habría sido el de exorcizar al espectro descarnado del dinero mediante el conjuro de mostrar su horrible fantasmalidad. Es así como pudo surgir el espectro del comunismo y no de otra manera.

De ahí que en la actualidad leer a Marx sea ya un modo efectivo y real de ir contra el discurso dominante, de ese discurso que pretende clausurarlo decretando su muerte. Repensar a Marx significa re-vitalizarlo, en un acto revolucionario, aquí y ahora, que sólo puede ser realizado por esos "soñadores que quieren mantener los ojos abiertos[184]" y responder a la pregunta kantiana y leninista por el ¿qué hacer?: "El texto general carece de márgenes, en el sentido establecido de la palabra; atraviesa de forma infraestructural todo lo que la metafísica llama realidad, histórica, económica, política, sexual, etc[185]". Y de no ser así no merecería la pena tomarse el trabajo de pensar, de hablar o de escribir:

> "Si dicha fractura no fuese practicada *efectivamente*, las ruidosas salidas fuera del discurso, del lenguaje o de la escritura en sentido obsoleto, e incluso fuera de la ideología en general, terminarían convirtiéndose en charla doméstica, en fraseología revolucionaria, en bullicio escolar, en una serie de tracas, en cualquier caso, entretenidas, es decir -y eso es imperdonable-, en aburridas operaciones dentro de una combinatoria semántica determinada, dentro de un código de connotaciones poético-políticas archivadas: en resumen, siempre en tesis «universitarias» o en gesticulaciones «literarias», espectáculo cuyo programa, impreso hace ya mucho tiempo, nos descorazona de antemano y nos induce, finalmente, a no molestarnos más[186]".

Escribir puede considerarse inane desde el discurso decimonónico marxista que privilegiaba la infraestructura económica pero es un hecho que es lo único que hacemos los estudiosos, los doctos. Hablar y escribir puede parecer una actividad poco eficaz para el pensamiento clásico. "Pero hay que hablar[187]" y en ese hablar oral o escrito vemos que el silencio es parte de la música, que el mal pertenece al ser, que el escepticismo y la negatividad son los motores de toda dialéctica, desde la metafísica hasta la postmetafísica. Sólo resulta trágico-pesimista la vida y la escritura desde la tesis metafísico-platónica de considerar el mal como ausencia en la plenitud del ser, pero se transforma y transmuta en una doctrina trágico-optimista tan

[182] Jacques Derrida *Espectros de Marx.* op. cit., p. 25 y cfr. pp. 26, 77-78 y 84.

[183] Jacques Derrida *Espectros de Marx.* op. cit., p. 27.

[184] Jacques Derrida «Carta a un amigo japonés». En: *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales.* op. cit., p. 29.

[185] Jacques Derrida «Tener oído para la filosofía». (Entrevista a). En: *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales.* op. cit., p. 46.

[186] Jacques Derrida «Tener oído para la filosofía». (Entrevista a). En: *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales.* op. cit., p. 40.

[187] Jacques Derrida *La escritura y la diferencia.* Editorial Anthropos. Barcelona 1989. 9. «De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva». «Las dos escrituras», p. 360.

pronto se rechaza la idea de razón del pensamiento de la totalidad; germen del pensamiento totalitario, desterrándose lo absoluto para dar paso a una aceptación gozosa de lo finito, de los límites y limitaciones de la escritura. De ahí se deduce que no hay héroes y que los más muertos terminan siendo los más traidores, al haber traicionado a la eternidad mediante el procedimiento de alcanzarla. El estilo, ese puntiagudo instrumental, esa arma incisiva que rasga el papel de la realidad, ha de ser manejado por los vivos.

En cuanto al *estilo* hay dos formas primordiales de ejercer el arte de la escritura, una es la prolija, la del circunloquio y el rodeo, la otra es la concisa, la escueta y precisa. Montaigne hablaba de dos tipos de pensadores refiriéndose más al ejercicio de la oralidad que de la escritura, hablaba de los *abogados* y los *predicadores*, los primeros serían ágiles de ingenio y prontos a improvisar lo conveniente, mientras que los segundos serían los que se demorarían en largos parlamentos y en pesadas reflexiones. En la escritura actual el abogado es muchas veces tan reflexivo como el predicador, con lo cual perdería en ese terreno la idea de espontaneidad e improvisación que tenía en la oralidad. Lo que ocurriría en el caso descrito es que el primero no volcaría sobre el papel todo el itinerario que le ha llevado desde el comienzo de la investigación hasta sus conclusiones, sino exclusivamente los resultados, lo más pulidos y escuetos posible, mientras que el segundo nos llevaría por todos los meandros de su itinerario intelectual que recorrería no sólo con el pensamiento sino también sobre el papel.

Ejemplos de *estilo conciso* serían el género aforístico, los aforismos de Lichtenberg, de La Rochefoucault o de Nietzsche; o el género literario y filosófico de la economía de la expresión, como *El extranjero* de Camus, *El principito*, o el *Tractatus* de Wittgenstein. Ejemplos de *estilo prolijo* serían los *Diálogos* de Platón, *El Quijote*, las obras más famosas de Balzac y Proust, o *La Montaña Mágica* y el *Dr.Faustus* de Thomas Mann. Hay quien cultiva ambos estilos y quien los mezcla, pero ciertamente el más sencillo, frecuente, y el que más nos puede ayudar a aprender (al menos en filosofía) es el prolijo, ya que resulta más accesible y formativo el acompañar al autor en su itinerario desde el principio de su viaje de indagación hasta su final, pasando por las aporías y por los enredos, que le obligaron a retroceder y reemprender otra dirección, en su momento; que enfrentarse al resultado de un itinerario ya concluido. Por eso mientras los concisos suelen realizar una única obra, en la que dicen todo lo que tenían que decir, los prolijos nos ofrecen una multitud, en la que dicen tanto lo que tenían que decir como lo que deberían haber callado pero sin lo cual no hubiesen llegado hasta lo que tenían que decir.

La lectura de la gran *novela histórica* consigue enseñar mucho más que el estudio de innumerables libros de historia erudita y anticuaria. Umberto Eco con *El Nombre de la Rosa*, Marguerite Yourcenar con sus *Memorias de Adriano*, Mary Renault con su trilogía sobre Alejandro Magno o su recreación de la intervención política de Platón en Siracusa y del teatro griego en *La máscara de Apolo*; también Manuel Mujica Lainez en *Bomarzo* o Amin Maalouf en *Samarcanda*, entre otros muchos, logran recrear un espacio y un tiempo desaparecidos, reavivando unas atmósferas que de algún modo estamos capacitados a comprender en tanto que somos hijos de ellas mismas. Por un momento conseguimos respirar el aire de la Roma imperial, de la Italia del Renacimiento o de la Mesopotamia del siglo XI. La literatura logra a veces el milagro que le está vedado a la historiografía más detallista, y destruye, en el mejor de sus casos, es decir, de la mano de sus más geniales representantes, el sortilegio carcelístico de la contemporaneidad, encarándonos con el emperador Adriano, con Pier Francesco Orsini, duque de Bomarzo, con el poeta y filósofo Omar Jayyam, con Alejandro o con Cesar, junto a toda una pléyade de antepasados.

El problema no son, por tanto, las grandes novelas históricas, sino los mediocres *best-sellers*, sobre la prehistoria, Egipto, los judíos de la Edad Media o cualesquiera otro tema histórico que, incapaces de recrear una época al no estar realizados por especialistas en la materia, se contentan con aportar entretenimiento mediante el decurso de las vicisitudes de los personajes, sin preocuparse por los anacronismos y por las suposiciones gratuitas que incorporan sin cesar. Quienes no leen historia sino sólo novela histórica adquieren de esa forma unas nociones del todo erróneas de los acontecimientos del pasado. Incapaces de discriminar entre lo verosímil y lo incierto, desconocedores de toda fuente, los lectores de *best-sellers* y también quienes por toda información sólo cuentan con películas, no entran en contacto con el pasado que los constituye, sino con un presente imaginario y deformado, falseado y mentiroso.

Nietzsche decía que las mujeres -de su tiempo- eran escépticas, porque todo lo que desde niñas les habían dicho que era sucio y pecaminoso se convertía en su deber conyugal en cuanto estaban casadas. Contradicciones semejantes están a la orden del día en el mundo moderno ante un capitalismo que esgrime los derechos humanos con tanta obstinación como los incumple. Los ciudadanos entonces se vuelven escépticos, cínicos en el peor de los casos o esquizofrénicos, porque desde la escuela les están ya enseñando unos valores cívicos que pretenden involucrarlos en la hipocresía reinante. De ahí que nada haya hoy más peligroso ni subversivo que la veracidad. Del veraz no se fía nadie porque todo el mundo tiene algo que esconder y un veraz quijotesco puede provocar grandes males queriendo promover grandes bienes. La sinceridad a toda costa es suicida mientras que la mentira permanente es odiosa. Atendiendo al *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* del pensador antes citado, vemos, que contra la *anamnesis* platónica el «olvido» es un antídoto necesario para la vida, nos libra del peso del pasado y nos deja seguir adelante, porque olvidar no es mentir sino dejar de saber.

Tampoco el error o lo falso son lo mismo que la mentira. Uno no miente cuando se equivoca, luego para cumplir con el precepto de la veracidad no hay más que ser sincero, hay que decir en cada momento lo que se piensa, aun a sabiendas de que no podremos permanecer invariables en el futuro de un mundo cambiante. Jacques Derrida nos ha recordado a este respecto que "no se miente si se cree en lo que se dice, aun cuando sea falso[188]". Y aunque «la política» sea el lugar privilegiado de la mentira, donde impera la voluntad de engañar o confundir al otro, como nos recuerda siempre la doctrina de las *mentiras necesarias* de Pla-

[188] Jacques Derrida *Historia de la mentira: Prolegómenos*. Universidad de Buenos Aires. Argentina 1997, p. 14. Véase también: Jacques Derrida "Sobre la mentira en política". Entrevista a Jacques Derrida de Antoine Spire en *Staccato*, programa televisivo de France Culturel, del 7 de enero de 1999; traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte en: Derrida, J., *¡Palabra!*, Trotta, 2001, pp. 49-56.

tón[189]; uno no se engaña a sí mismo (sobre todo cuando miente a otro o cuando se miente a sí mismo tomándose por otro) ya que, volviendo a seguir al filósofo francés citado: "Mentir siempre querrá decir engañar *intencionalmente* a otro, *en conciencia, sabiendo* lo que se oculta *deliberadamente*, por ende, sin mentirse a sí mismo[190]". Quizás habría que decir «sin engañarse a sí mismo» y distinguir entre «mentir» y «engañar involuntariamente», siendo lo segundo una necesidad psicoanalítica y no una afición a la mentira.

Derrida oscila entre la bipolaridad de la mentira por la causa o mentira pragmática y la verdad a toda costa, pues por un lado nos dice que "es preciso que haya verdad y veracidad, pero no hay que ponerlas en práctica de cualquier manera, a cualquier precio[191]", que *coyunturalmente* pudiera ser más beneficiosa la mentira que la verdad, y de otro nos previene contra la instrumentalización de la mentira por los regímenes totalitarios[192] con la complicación que implica el que no estemos seguros de no habitar en uno de ellos.

Entre la memoria y el olvido se encuentra la *imaginación literaria*, que hace las veces de una memoria ampliada, aunque en realidad sea a menudo una memoria ficticia. No del todo ficticia cuando se realiza como medio de expresión popular o cuando un genio logra erigirse en portavoz de una colectividad, ya que el mito y el cuento, la fábula y la novela, cuando son grandes obras y llegan a ser formas de la expresión popular, pueden guardar una memoria oculta a su pesar, la de las estructuras elementales del tiempo de su constitución que quedan irremisiblemente incorporadas en el fondo del relato.

Como Nietzsche indicara el intelecto desarrolla sus fuerzas en la ficción, mediante metáforas, perteneciendo la *noesis intelectiva* propia del arte al rapto de las musas mientras que la *noesis intelectual* sería eminentemente propia de la filosofía y de los saberes racionalmente sistematizados. El hecho de que la *técnica* no piense, de la barbarie de la ciencia, nos confronta con el problema de la duplicidad activo-reactivo que todo movimiento en el tiempo conlleva. Y la llamada ambivalencia afectiva en el psicoanálisis alcanza niveles ontológicos bajo el binomio de Eros e instinto de muerte.

Vistas así las tendencias y las potencias, de manera binaria, se nos ofrece una burda caricatura de lo real, de ahí la pobreza de la dialéctica y lo insatisfactorio de lo conceptual. Porque por un lado, si esas abstracciones no se encarnan no dejan de ser lo que los nominalistas llamaron *flatus vocis* y si se encarnan siguen portando la pobreza del maniqueísmo, a falta de elaborar una lógica compleja y difusa, que permita un análisis más minucioso y nos permita una cartografía llena de matices y determinaciones. La *metáfora* porta consigo esta complejidad y la filosofía posthumanista tiene que llegar a un común denominador

[189] Platón expone su doctrina de la *mentira de Estado* principalmente en: *República*: 389b-c; 414b-d; 459c-460a; 460e-461a; 463d & *Leyes* 663d-664a. Doctrina que junto a la *Razón de Estado* maquiaveliana ha sido asumida y seguida por los discípulos del filósofo Leo Strauss y halcones de la administración Bush (entre los que destaca Paul Wolfowitz) en sus mentiras relacionadas con la existencia de armas de destrucción masiva en Irak. Véase al respecto el esclarecedor artículo: "Nobles mentiras y la guerra perpetua: Leo Strauss, los neoconservadores e Irak". Entrevista con Shadia Drury por Danny Postel, 16 de octubre de 2003. (Accesible en Internet).

[190] Jacques Derrida *Historia de la mentira*. op. cit., p. 58.

[191] Jacques Derrida *Historia de la mentira*. op. cit., p. 33.

[192] Jacques Derrida *Historia de la mentira*. op. cit., p. 48.

entre los filósofos y los poetas, secularmente opuestos desde que Platón quiso expulsar a los artistas disidentes de su república ideal. Por eso, es necesario partir de un doble cerebro, uno para el arte y otro para la ciencia, que reúna en una raíz común la condición trágica de la *finitud que piensa*, su carácter apolíneo-dionisíaco, intuitivo-racional, la fusión equilibrada del eterno retorno y de la voluntad de poder. Constituyendo una mismidad no idéntica que porte consigo una infinidad de modalidades diferentes. No es por ello ni el arte ni el pensar simples vehículos o mediums a través de los cuales aconteciera el ser, puesto que no hay distancia entre la finitud que piensa y la naturaleza no pensante, sino que ésta es ya una modalidad de la naturaleza, con lo cual, a la *astucia de la razón* habría que oponer la *imaginación de la physis*.

La intuición y la intelección proceden originariamente de la *imaginación* y retornan conjuntamente a esta tras manifestarse como *imagen*. Ahora bien, la imagen es tan lo más lejano del pensar como el ente lo más lejano del ser. Lo primero ontológicamente es lo último gnoseológicamente y viceversa. Lo que produce la nostalgia, esto es, ese dolor que se experimenta ante la proximidad de lo lejano.

Sólo absorbiendo lo mejor de la tradición, incluyendo lo mejor del humanismo y de la modernidad, pero criticando sus extravíos y no sólo debilitando, sino incluso rompiendo, sus esquemas, podremos articular las coordenadas de un pensamiento posthumanista, que no sólo implica un *después*, con continuidades y discontinuidades juntamente, sino que sobre todo, implique un *distinto*.

La erudición histórica puede llegar a ser una lacra, tanto para la comprensión de los fenómenos pretéritos en su conjunto así como para la acción en el presente. A semejante fenómeno lo denominó Nietzsche, (quien no obstante ejemplificaba que la erudición era una escalera que había que tirar una vez que se ha subido por ella, nunca antes) *enfermedad histórica*, patología relacionada con la *filología y la historiografía*, consistente en ahogarse en los detalles y no poder apreciar las totalidades.

La hermenéutica de la deconstrucción y de la epocalidad, derridiana y heideggeriana, constatan que no hay espacio al margen de la historicidad ni, por tanto, de lo ideológico, pero aún así puede esperarse la justicia y la verdad, cabe la esperanza en que se produzca el acontecimiento (*Ereignis*) y se de la diferenzia (différance), la *diké* y la *alétheia*.

En un espacio en el que no se puede distinguir entre ciencia e ideología porque las ciencias son siempre ideológicas sólo hay interpretaciones, lecturas cargadas de ideología o historia contextual, que en ese sentido son relativas e inconmensurables unas respecto a las otras, aunque puedan cotejarse, compararse y pueda elaborarse un criterio (a su vez hermenéutico y temporalmente caduco) de mejor o más competente interpretación: "Un mismo texto permite incontables interpretaciones: no hay una interpretación «correcta»[193]". Un escrito

[193] Friedrich Nietzsche *Nachgelassenne Fragmente* 1885-1886, 1[120]. Cfr. Nietzsche *Más allá del bien y del mal*, §108. Una variante de la consigna fundamental de la hermenéutica la ofrecería luego Pessoa en su inacabado cuento *La Ventana Estrecha*: "no hay hechos, amigos míos, hay sólo prejuicios". En: Fernando Pessoa *El banquero anarquista y otros cuentos de raciocinio*. Fragmento de: «La Ventana Estrecha», titulado: «Tres categorías de inteligencia». Alianza Editorial. Madrid 1992, p. 87.

es ya una interpretación y a partir de una interpretación sólo se puede sacar otra. Pero en ese mismo espacio donde se habla, piensa y escribe, donde los hombres manipulan los discursos, donde los pensadores se leen entre sí, "el Ser otorga su verdad (...) la différance se escribe[194]". (Al tiempo que las ciencias y la filosofía moderna de índole metafísica prosiguen su discursividad de pretensiones objetivistas).

Quisiéramos resaltar como ejemplo de lo antecedente la lectura que Heidegger hace de Nietzsche, en la cual se nos dice que lo que se busca es una *confrontación* que facilite la tarea del pensar y no otra cosa:

> "Confrontación es auténtica crítica. Es el modo más elevado y la única manera de apreciar verdaderamente a un pensador, pues asume la tarea de continuar pensando su pensamiento y de seguir su fuerza productiva [*wirkende* - efectiva] y no sus debilidades. ¿Y para qué esto? Para que nosotros mismos, por medio de la confrontación, nos volvamos libres para el esfuerzo supremo del pensar[195]".

Heidegger, por tanto, no *expone* a Nietzsche para que lo conozcamos (como es misión de un profesor), sino que intenta desarrollar lo productivo (efectivo) de su pensamiento, restar sus debilidades y aprovechar sus reflexiones para realizar su propia labor de pensamiento. Pero entonces ¿por qué hablar de Nietzsche? Si se lee de forma edificante, para estimular el propio pensamiento y no para captar y exponer la verdad de los pensamientos ajenos, ¿para qué mencionar a ninguno de los leídos? Y ¿por qué no mantener el anonimato? Cuando alguien se ha apropiado de los pensamientos de otros ni siquiera es consciente, al escribir, de que sus reflexiones proceden de las fuentes por las que transitó. La *lectura edificante* se diferencia de la *lectura filosófico tradicional* o de la *lectura erudita* (corolario y determinación de la anterior) como el género del Ensayo de la Tesis doctoral. ¿Acaso como argumento de autoridad? ¿Es que no nació la propia hermenéutica en el seno de las exégesis de los textos sagrados?

La dimensión del pensar que se torna ya tanto estructural como ilimitada es la que vuelve a la postmodernidad postestructuralista y a la hermenéutica infinitas. Podemos entonces citar al propio Heidegger y hacernos eco de él cuando dice que: "todos los grandes pensadores piensan lo mismo. Pero este mismo es tan esencial y tan rico que ninguno puede agotarlo[196]"; y añadiríamos, *ni siquiera Heidegger,* lo que quizás esté implícito en su filosofía, pero a veces no en quienes la siguen desde demasiado de cerca. El hecho de haber puesto el ser en un determinado ente en particular, la ontificación del pensamiento efectuada por numerosos pensadores, no resta a su reflexión alcance ontológico, ya que desde los presocráticos seguimos sin estar seguros de si el ser no estará esencialmente relacionado con determinado ente u entes.

[194] Cristina de Peretti *Jaques Derrida texto y deconstrucción*. Editorial Anthropos, Barcelona 1989, p. 106-111.

[195] Martin Heidegger *Nietzsche* I. «Nietzsche como pensador metafísico», p. 21. Editorial Destino. Barcelona 2000.

[196] Heidegger *Nietzsche* I. Op. cit., p. 46: «El ser del ente como voluntad en la metafísica tradicional». Y Cfr. Derrida *Espolones*. op. cit., p. 69: "un pensador no puede aprender nada nuevo (*umlernen*) sino sólo aprender hasta el final (*auslernen*)".

El problema que Heidegger soluciona mediante la diferencia ontológica no responde a la pregunta de si el ser tiene relación a un ente u otro, responde que la relación no es determinante sino que el ser es la posibilidad de todos los entes, cosa que han sabido todos los grandes filósofos. Pero sin determinaciones la filosofía no se arriesga y se convierte en irrefutable, tan irrefutable como formal, tan incontrovertible como abstracta, tan idealista como pura.

Para la *lectura filosófica* se podrán utilizar las disciplinas filológicas e históricas, pero no porque haya una única verdad histórica o filológica que nos ayude a desentrañar la verdad del texto, sino al contrario, o bien para dejar constancia de la no-verdad del texto (deconstrucción), desvelamiento de lo no-dicho pero requerido por un texto; o bien para nuestro estímulo como material para la construcción en conversación con los demás, de las verdades pragmáticas (útiles y necesarias a la sociedad) o estéticas (hermosas, morales y educativas) del presente, que serán *relativas* al contexto de su entorno y momento de su construcción. La finalidad de la *lectura hermenéutica de la filosofía* no es la captación de la verdad del texto como medio de captar la verdad objetiva, sino la obtención de sugerencias para la construcción social del presente, para el alumbramiento de otras verdades posibles, para la constitución de nuevos modos de ser y de existir.

Hay muchas clases de filósofos y de filosofías, los hay mundanos y los hay académicos, los hay sistemáticos y los hay edificantes, los hay grandes y los hay pequeños. No hay que exagerar en esto ni ser excesivamente purista, ya que la labor hermenéutica más modesta y la reflexión meramente incipiente, valga la presente, ya es muestra de trabajo y creatividad, entrañando pensamiento y siendo por ello loable.

Si queremos evitar los peligros que acechan a quien aborda la lectura de los textos filosóficos no hemos de perder de vista que el objetivo es *el pensar* y que lo más importante es el pensamiento, aunque la filosofía acabe reducida a un ámbito extremadamente minoritario, quizás ya desaparecido o en vías de extinción.

Desde el nivel de emergencia del existencialismo el individuo desespera en un quietismo de la desesperación cuando considera que el privilegio de la acción le está vedado y es completamente imposible, pero pensar, leer y escribir son acciones eminentes y los Nietzsche, Unamuno, Leopardi, Schopenhauer, Kierkegaard, Heidegger o similares, pese a la crítica existenciaria de la inanidad de la funesta manía del pensar, son por el contrario y quizás, paradójicamente, ejemplos eminentes de producción de textos filosóficos. También lo son sus antagonistas, Platón, Kant, Hegel o Husserl, los grandes metafísicos. Una acción de producción proporciona el material para *la vida hermenéutica* y la necesidad de dialogar con los productivos y comprenderlos. Hay un pasaje a través de lo que pudiera muy bien considerarse como *una forma de vida posthumanista* cuyo sentido reside, específicamente, en la lecto-escritura de la filosofía. Aquí hay dioses porque no hay ya Dios, hay escritos porque ya no hay sagradas escrituras.

SECCIÓN CUARTA
EL RETORNO DEL MONOTEÍSMO BAJO LA MÁSCARA DE LA GLOBALIZACIÓN

1. EL CONCEPTO DE ESCATOLOGÍA EN LA HISTORIA DE OCCIDENTE

El primer Éxodo judío, el de Egipto, coincide cronológicamente con la guerra de Troya, puesto que ambos hechos son datados hacia el s.XIII a.C., si bien sólo del segundo existe evidencia arqueológica. Pero será después del segundo Éxodo, tras la cautividad en Babilonia, fechado hacia el s.VI a.C., cuando entre una de esas tribus semitas y nómadas del desierto, los hebreos, procedentes de la Península Arábiga y finalmente, semisedentarizados en Palestina, surgirá algo así como el esbozo de un Estado independiente y una forma de vida singular, apoyadas sobre la Alianza (*bêrit*) y la tierra prometida que relata el Génesis, sobre la diáspora y la promulgación de la ley del Sinaí que refiere el Éxodo, sobre los llamados cinco libros de Moisés, en definitiva, que componen la Ley o *Torah*, para los judíos: el conjunto de libros que narran la Historia de la Alianza con Yahvé. Los textos más antiguos de este grupo se remontan al siglo X a.C., (época de las monarquías de Saul, David y Salomón; y de la división entre Judá e Israel), otra posible analogía cronológica entre los escribas judíos que redactaron la tradición oral del pueblo elegido y los escritores que conocemos bajo el nombre de Homero, compositores de la Ilíada y la Odisea.

En la Biblia Hebrea, los términos *aharit* (final) y *aharit yamim* (fin de los tiempos) originalmente, hacían referencia a un futuro más o menos distante, a un futuro relativamente próximo y terrenal, y no al sentido cósmico que adoptaría más tarde su tardía traducción griega por *escatología*.

En griego, el término *eschatos* aparece ya en Homero significando "en los extremos", "en los límites", referido, como indicación de finitud, al límite más allá del cual no hay nada, a luchar en el borde o extremo de la batalla (*Ilíada*: XI,524; XX,328, 434), a los lugares más lejanos; siempre como indicación de limitación espacial, al extremo del campo en el que se desarrolla la acción (*Ilíada* X,206; XI,8; *Odisea*: V,238). En Heródoto (3,106) se emplea para indicar los bordes o las fronteras de un determinado lugar, para referirse al igual que Homero a aquellos que, como los Etíopes, los postreros de los hombres, habitan en los extremos del mundo (*Odisea* I,23). Incluso en el *Nuevo Testamento* se mantendrá aún, ocasionalmente, restos de la acepción original, como en Mc 5.23[197], donde se alude con dicho término a estar en una situación extrema, la más grave que quepa imaginar, estar en las últimas o agonizando.

A lo largo de su desarrollo la cultura judía elaboraría dos corrientes escatológicas continuamente superpuestas. Una concepción escatológica con la que trabajan los profetas, habla de las esperanzas de ventura específicas de campesinos pacifistas de carácter no militar (Is 51.3 y 2.4; Os 2.18). La otra, trata de las esperanzas de futuro de los guerreros, relativas al día en que Yahvé, *Dios de los ejércitos*, pondría en manos de Israel a los enemigos, a las que se agregaban las predicciones monárquicas de salvación. Max Weber, que ha sabido exponer con gran exhaustividad esta compleja duplicidad, señala respecto a la segunda concepción: "el día de Yahweh era a los ojos de los guerreros, naturalmente, un día de terror (Is.22.5), para los enemigos de Israel, no para Israel (Am.5.18). Al lado de esta concepción, parece que otra, más pacifista, lo consideraba como un día de alegre banquete sacrificial (Sof.1.17)[198]".

Las dos escatologías: una pacifica, aglutinada entorno a la idea del *Hijo del Hombre*, que llegará a desarrollarse hasta niveles cosmológicos; la otra guerrera, político-terrenal, que se centrará en la idea de que un *Messiah*, un líder militar-nacionalista ungido por Yahvé, rey de la dinastía de David, habrá de dominar a las naciones. Ambas, tal cual, es decir, enmarañadamente sincretizadas, pasarían al cristianismo. Así, el autor de Mateo, al hacer de Jesús descendiente de David por línea genealógica patriarcal y al mismo tiempo, concebido por la virgen sin varón, recoge las dos tradiciones (Mt 1.1-25). En este sentido las posibilidades políticas del dúplice dispositivo escatológico se multiplicaban, "la plasticidad ideológica del cristianismo ha superado la de cualquier otro legado espiritual de la historia... Pero el alto grado de plasticidad ideológica del cristianismo se debe a su incoherencia básica -enraizada en su doble origen judío y helénico-, enmascarada solo por el obstinado eclecticismo que lo caracteriza. La contradicción fundamental del cristianismo -el mito del Hombre-Dios y del Reino celeste-terrenal[199]".

[197] Para los textos bíblicos citados hemos utilizado: 1) *Nuevo Testamento trilingüe*. Edición crítica de José María Bover y José O'Callaghan. BAC Madrid 1977. 2) *Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer. Bilbao 1984.

[198] Max Weber *Ensayos sobre sociología de la religión*. Editorial Taurus Madrid 1988, vol.III: *La ética económica de las religiones universales. El judaísmo antiguo*, p. 260. Todo Sofonías (Sof 1-3.) es un canto al exterminio de los enemigos de Israel el día de su ira sobre las naciones. Max Weber cita por error Sof.1.17 entre las esperanzas pacíficas. Sobre la escatología guerrera y el día de Yahvé del que habla Weber vease especialmente Sof 2.10-11; 3.15, 19-20.

[199] Gonzalo Puente Ojea *Ideología e Historia. La formación del Cristianismo como fenómeno ideológico*. Ed.siglo XXI. Madrid, 1991, p. 302.

Las predicciones de los profetas del Antiguo Testamento se cargarán de influencias persas y helenísticas. La profecía es el vehículo principal a través del cual se irán formando los conceptos de escatología, mesianismo y apocalipsis. Como resultado de este proceso coexistían ideas y creencias alternativas e incluso excluyentes de tales conceptos, y sólo mucho más tarde llegarían los padres de la Iglesia a armonizar tal sincretismo en un sistema más o menos coherente.

Los Cánones del Antiguo Testamento (hebreo y alejandrino) se fijan hacia el s.I d.C. Interesa aquí la Biblia de los LXX (traducción al griego del AT) para la comunidad greco-judía de Alejandría, pues constituye una primera e importantísima fusión de lengua griega y escatología hebrea. El período helenístico constituye el momento de mayor influjo entre ambas culturas y el que ha sido determinante para la historia de Occidente.

El Canon oficial del Nuevo Testamento no es anterior al s.IV, pero es al final de la época helenística cuando se escriben *en griego* por y para las Iglesias de la Diáspora, los textos que conformarían el escrito canónico[200], con una ideología ya greco-hebrea, bajo liderazgo paulino. La escatología mesianico-apocalíptica salida de este período será la fundamental para la historia Occidental, relegando al olvido a las sectas y movimientos alternativos, entre ellos, a la Iglesia primitiva de Jerusalén, arrasada por las legiones de Tito en el 70 d.C.

De esta forma, *la escatología* terminará siendo considerada nada menos que la ciencia de las cosas últimas (*tá êschata*), cosas que ya no están en el extremo o límite de un mundo finito, como el griego arcaico, sino en el más allá. Conteniendo por tanto, como doctrina sistematizada, el conjunto de esperanzas referidas en el Antiguo Testamento y Nuevo Testamento acerca de la otra vida de los individuos y el futuro de Israel o de toda la humanidad en la época mesiánica. Alude en el Cristianismo a todas las esperanzas y promesas acerca del Mesías y de su reino, desde su primera aparición histórica hasta su segundo advenimiento (*parusía*). Por tanto a la vida futura del hombre y de toda la creación, al fin del mundo, al juicio final, a la resurrección, etc. La escatología universal cristiana se derivó de la escatología nacional judía, cuya tradición yahvista y sacerdotal traza una sola línea recta desde la creación hasta el fin de los tiempos. La vertiente pacifista y cosmológica de esta doctrina estaba destinada a encubrir permanentemente sus otros aspectos político-militares de dominación terrenal.

El mesianismo *revolucionario* entendido como *predisposición a forzar el fin* es algo propio del cristianismo primitivo y revolucionariamente antiromano de Jesús de Nazaret, aunque la cercanía del día de Yahvé sea también un sentimiento constante entre los profetas del AT. En el NT resalta la absoluta certidumbre sobre el *hecho* junto a la absoluta incertidumbre sobre el *cuando*. En Pablo, que se enfrenta al radicalismo de la vertiente revolucionaria judaizante de la *Urgemeinde* y manda respetar y obedecer a la autoridad (Imperio romano), así como el pago de impuestos (Ro 13.2,6), se advierte a los lectores que no pierdan los estribos como

[200] Montserrat Torrens, José *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*. Muchnik Editores. Barcelona 1989, 1ªedición. P.20-21: "Los monumentos literarios del primer siglo del cristianismo (más o menos entre 35 y 135) son una cincuentena de títulos... Los ventisiete libros inspirados reciben el nombre de Nuevo Testamento y constituyen la base de la indagación interpretativa" confesional, que desarrolla sus investigaciones manejando tan solo la mitad del material de la época (el canónico).

En griego, el término *eschatos* aparece ya en Homero significando "en los extremos", "en los límites", referido, como indicación de finitud, al límite más allá del cual no hay nada, a luchar en el borde o extremo de la batalla (*Ilíada*: XI,524; XX,328, 434), a los lugares más lejanos; siempre como indicación de limitación espacial, al extremo del campo en el que se desarrolla la acción (*Ilíada* X,206; XI,8; *Odisea*: V,238). En Heródoto (3,106) se emplea para indicar los bordes o las fronteras de un determinado lugar, para referirse al igual que Homero a aquellos que, como los Etíopes, los postreros de los hombres, habitan en los extremos del mundo (*Odisea* I,23). Incluso en el *Nuevo Testamento* se mantendrá aún, ocasionalmente, restos de la acepción original, como en Mc 5.23[197], donde se alude con dicho término a estar en una situación extrema, la más grave que quepa imaginar, estar en las últimas o agonizando.

A lo largo de su desarrollo la cultura judía elaboraría dos corrientes escatológicas continuamente superpuestas. Una concepción escatológica con la que trabajan los profetas, habla de las esperanzas de ventura específicas de campesinos pacifistas de carácter no militar (Is 51.3 y 2.4; Os 2.18). La otra, trata de las esperanzas de futuro de los guerreros, relativas al día en que Yahvé, *Dios de los ejércitos*, pondría en manos de Israel a los enemigos, a las que se agregaban las predicciones monárquicas de salvación. Max Weber, que ha sabido exponer con gran exhaustividad esta compleja duplicidad, señala respecto a la segunda concepción: "el día de Yahweh era a los ojos de los guerreros, naturalmente, un día de terror (Is.22.5), para los enemigos de Israel, no para Israel (Am.5.18). Al lado de esta concepción, parece que otra, más pacifista, lo consideraba como un día de alegre banquete sacrificial (Sof.1.17)[198]".

Las dos escatologías: una pacífica, aglutinada entorno a la idea del *Hijo del Hombre*, que llegará a desarrollarse hasta niveles cosmológicos; la otra guerrera, político-terrenal, que se centrará en la idea de que un *Messiah*, un líder militar-nacionalista ungido por Yahvé, rey de la dinastía de David, habrá de dominar a las naciones. Ambas, tal cual, es decir, enmarañadamente sincretizadas, pasarían al cristianismo. Así, el autor de Mateo, al hacer de Jesús descendiente de David por línea genealógica patriarcal y al mismo tiempo, concebido por la virgen sin varón, recoge las dos tradiciones (Mt 1.1-25). En este sentido las posibilidades políticas del dúplice dispositivo escatológico se multiplicaban, "la plasticidad ideológica del cristianismo ha superado la de cualquier otro legado espiritual de la historia... Pero el alto grado de plasticidad ideológica del cristianismo se debe a su incoherencia básica -enraizada en su doble origen judío y helénico-, enmascarada solo por el obstinado eclecticismo que lo caracteriza. La contradicción fundamental del cristianismo -el mito del Hombre-Dios y del Reino celeste-terrenal[199]".

[197] Para los textos bíblicos citados hemos utilizado: 1) *Nuevo Testamento trilingüe*. Edición crítica de José María Bover y José O'Callaghan. BAC Madrid 1977. 2) *Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer. Bilbao 1984.

[198] Max Weber *Ensayos sobre sociología de la religión*. Editorial Taurus Madrid 1988, vol.III: *La ética económica de las religiones universales. El judaísmo antiguo*, p. 260. Todo Sofonías (Sof 1-3.) es un canto al exterminio de los enemigos de Israel el día de su ira sobre las naciones. Max Weber cita por error Sof.1.17 entre las esperanzas pacíficas. Sobre la escatología guerrera y el día de Yahvé del que habla Weber vease especialmente Sof 2.10-11; 3.15, 19-20.

[199] Gonzalo Puente Ojea *Ideología e Historia. La formación del Cristianismo como fenómeno ideológico*. Ed.siglo XXI. Madrid, 1991, p. 302.

Las predicciones de los profetas del Antiguo Testamento se cargarán de influencias persas y helenísticas. La profecía es el vehículo principal a través del cual se irán formando los conceptos de escatología, mesianismo y apocalipsis. Como resultado de este proceso coexistían ideas y creencias alternativas e incluso excluyentes de tales conceptos, y sólo mucho más tarde llegarían los padres de la Iglesia a armonizar tal sincretismo en un sistema más o menos coherente.

Los Cánones del Antiguo Testamento (hebreo y alejandrino) se fijan hacia el s.I d.C. Interesa aquí la Biblia de los LXX (traducción al griego del AT) para la comunidad greco-judía de Alejandría, pues constituye una primera e importantísima fusión de lengua griega y escatología hebrea. El período helenístico constituye el momento de mayor influjo entre ambas culturas y el que ha sido determinante para la historia de Occidente.

El Canon oficial del Nuevo Testamento no es anterior al s.IV, pero es al final de la época helenística cuando se escriben *en griego* por y para las Iglesias de la Diáspora, los textos que conformarían el escrito canónico[200], con una ideología ya greco-hebrea, bajo liderazgo paulino. La escatología mesianico-apocalíptica salida de este período será la fundamental para la historia Occidental, relegando al olvido a las sectas y movimientos alternativos, entre ellos, a la Iglesia primitiva de Jerusalén, arrasada por las legiones de Tito en el 70 d.C.

De esta forma, *la escatología* terminará siendo considerada nada menos que la ciencia de las cosas últimas (*tá èschata*), cosas que ya no están en el extremo o límite de un mundo finito, como el griego arcaico, sino en el más allá. Conteniendo por tanto, como doctrina sistematizada, el conjunto de esperanzas referidas en el Antiguo Testamento y Nuevo Testamento acerca de la otra vida de los individuos y el futuro de Israel o de toda la humanidad en la época mesiánica. Alude en el Cristianismo a todas las esperanzas y promesas acerca del Mesías y de su reino, desde su primera aparición histórica hasta su segundo advenimiento (*parusía*). Por tanto a la vida futura del hombre y de toda la creación, al fin del mundo, al juicio final, a la resurrección, etc. La escatología universal cristiana se derivó de la escatología nacional judía, cuya tradición yahvista y sacerdotal traza una sola línea recta desde la creación hasta el fin de los tiempos. La vertiente pacifista y cosmológica de esta doctrina estaba destinada a encubrir permanentemente sus otros aspectos político-militares de dominación terrenal.

El mesianismo *revolucionario* entendido como *predisposición a forzar el fin* es algo propio del cristianismo primitivo y revolucionariamente antiromano de Jesús de Nazaret, aunque la cercanía del día de Yahvé sea también un sentimiento constante entre los profetas del AT. En el NT resalta la absoluta certidumbre sobre el *hecho* junto a la absoluta incertidumbre sobre el *cuando*. En Pablo, que se enfrenta al radicalismo de la vertiente revolucionaria judaizante de la *Urgemeinde* y manda respetar y obedecer a la autoridad (Imperio romano), así como el pago de impuestos (Ro 13.2,6), se advierte a los lectores que no pierdan los estribos como

[200] Montserrat Torrens, José *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*. Muchnik Editores. Barcelona 1989, 1ªedición. P.20-21: "Los monumentos literarios del primer siglo del cristianismo (más o menos entre 35 y 135) son una cincuentena de títulos... Los ventisiete libros inspirados reciben el nombre de Nuevo Testamento y constituyen la base de la indagación interpretativa" confesional, que desarrolla sus investigaciones manejando tan solo la mitad del material de la época (el canónico).

si el día del Señor estuviera ya para llegar (2 Tes 2.2). Sin embargo, los autores del NT se expresan a menudo cual si esperaran la parusía como inminente (Mt 10.23). Hablan del fin de los tiempos que ha llegado ya (1 Cor 10.11; 1 Pe 4.7) de los últimos días en que ellos viven (2 Tim 3.1; 2 Pe 3.3) o de la última hora (1 Jn 2.18)[201].

Esa sensación de inminencia y de ruptura de un orden establecido no es el mesianismo paulino que conocemos y que ha traspasado la historia fundando la Iglesia cristiana como institución temporal y espiritual, y que, sostenida durante casi dos mil años, surgió ante la operación de la dilación escatológica (que más adelante veremos reproducida en la noción de infinito de la escatología mesiánica de Emmanuel Levinas). Dilación escatológica, surgida con el salto desde la sensación de inminencia o de cercanía del fin y de una revolución radical, hasta el dualismo platonizante y la espera de un fin interminable que se da por espiritualmente realizado.

Pablo elaboraría la interpretación escatológica del tiempo que imperaría en la Historia de Occidente introduciendo la noción griega de *tiempo de la eternidad* (*aion* -Gál 1.4), en una nueva doble dimensión moralizada y polarizada entre el *aion* malo presente frente al *aion* bueno futuro. "La noción de los dos eones desplaza el mensaje del advenimiento del Reino de Dios... (por ejemplo Mt 12.32 con Mc 3.30; Mt 13.22, 39, 40, 49; 24.3; 28.20; Lc 16.8; 20.34, todos ellos sin excepción lugares de un estrato secundario de la tradición)[202]". Con esto el concepto de *revolución* tendría que abandonar la escatología para transformarla en un mecanismo de defensa del poder establecido, reduciendo su acepción a la *lampedusiana* órbita de los planetas, la que niega la transformación y asegura que el principio será idéntico al final, tras el paradójico itinerario de una historia de sufrimiento interminable.

Los estudiosos del judaísmo se dividen de acuerdo con sus oscilaciones entorno a la necesidad de escindir o no escindir teología y política en la noción de escatología. Pero cualquiera que se haya acercado mínimamente a la historia de la religión judía, lo primero que aprende es que ni en el judaísmo, ni en el judeocristianismo y difícilmente en el cristianismo, se puede distinguir entre teología y política. Ambas están indisolublemente unidas y su separación no comenzará, como despuntar de la secularización moderna, hasta la polémica de las dos espadas de la Edad Media. Secularización siempre incompleta, separación siempre inconclusa, que habría dejado intacta la estructura escatológica, apropiada por el mundo moderno como medio de dominación.

En cuanto al mesianismo judío el AT señala que Dios los ha escogido entre todas las naciones (Deut 10.15), que es su aliado y no el de otros pueblos, y que a ellos solos ha dado justas leyes (Deut 4.4-7), que solo por ellos se ha dejado conocer con exclusión de todos los demás pueblos, a los que exterminará pues solo a ellos protege (Deut 4.32; Ez 20.32-38). "La historia toda del pueblo hebreo está saturada de la idea mesiánica: en un cierto momento del tiempo histórico, un Mesías -un hombre ungido por Dios- restaurará Israel como pueblo de

[201] En este sentido se expresan también Sant 5.9; Heb 10.25, 37., y en Mt 10.23 se afirma que la primera generación de cristianos asistirá aún a la parusía.

[202] Johannes Leipoldt y Walter Grundmann (directores). *El mundo del Nuevo Testamento.* Vol.I. Estudio Histórico-cultural. Ediciones Cristiandad, Madrid 1973, p. 479.

Yahvé, lo librará de sus enemigos, será su rey y pondrá a todas las naciones sobre su dominio político y religioso[203]".

Mientras para hombres como Gershom Scholem, el gran amigo de Walter Benjamin y experto en mística judía, sionismo y hebraísmo no tienen nada que ver, para la mayoría de los judíos de todos los tiempos hasta nuestros días son una y la misma cosa. Frente a los magníficos historiadores y estudiosos seculares de la cultura judía se yerguen los investigadores religiosos, como Emmanuel Levinas, para dar un mentís a sus esfuerzos por separar política y escatología: "El sionismo y la creación del Estado de Israel significan para el pensamiento judío un retornar a sí mismo, en todos los sentidos de la palabra y el fin de una milenaria alienación. El racionalismo y los métodos históricos de los estudiosos israelitas, el culto a la naturaleza y a la tierra, el socialismo científico de sus constructores, son los nuevos temas en la reflexión y en la literatura de Israel. El pueblo del libro se esfuerza por volverse un pueblo de la tierra. Pero la esencia religiosa de Israel y de su pensamiento se disimula mal detrás de este rechazo de Dios. El Estado de Israel se ha convertido en el lugar donde el hombre se sacrifica, se desprende de su pasado reciente por un pasado antiguo y profético, buscando su autenticidad[204]". Utopía política y promesa de redención van de suyo -como diría Zubiri- en la noción de escatología. Levinas se enfrenta al esfuerzo de secularización de la sociedad del Israel actual, oponiéndole el olvido de su terrible presente moderno y el retorno a los primitivos orígenes religiosos mitificados.

Así, tras estas aclaraciones preliminares, finalizamos este apartado retomando a Max Weber, para afirmar que el *desencantamiento del mundo o secularización* no es más que una consecuencia lógica del desarrollo de la estructura monoteísta del tiempo histórico. Estructura del progreso lineal de los tiempos que ha desembocado en el sistema capitalista tras ser asumida por la Metafísica Occidental y a la que se retrotrae la filosofía de Emmanuel Levinas.

2. ESCATOLOGÍA MESIÁNICA Y *LÓGOS*: LA VIEJA LUCHA ENTRE LOS FILÓSOFOS Y LOS PROFETAS

A través de la secularización, las justificaciones del mal metafísico, físico, moral y social de la teología (Teodiceas), acordes con la extremadamente pesimista tradición paulino-luterana y su semántica creacionista del pecado original (naturaleza caída), culpa, castigo, redención, elección, providencia, predestinación, mesianismo, reino celeste-terrenal, etc, se transformaron en justificaciones del mal sociológicas (Sociodiceas). Las Teodiceas dejan paso a las grandes Filosofías de la Historia (Leibniz, Kant, Hegel, Marx), que asumen la soteriología judeocristiana y la historia de la salvación (*Heilsgeschichte*) bajo la clave del Progreso lineal de la Historia y de la finalidad oculta que la Naturaleza persigue a su través.

[203] Gonzalo Puente Ojea, op. cit., p. 112.

[204] Emmanuel Levinas *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme.* (Las traducciones citadas son mías). Editions Albin Michel, 10ªed., París 1976, p. 215. (A partir de ahora citaremos como DL).

En Marx, quien tuvo la virtud de haber sabido recoger algo del espíritu revolucionario que animaba a los primeros judeocristianos a romper con todo lo establecido, puede sin embargo reconocerse, la estructura escatológica como mecanismo de dominación total que siempre ha tendido a enquistarse como medio de legitimación de un poder establecido. De ello habría surgido el tergiversador apoderamiento por parte del socialismo real de las utopías libertarias del s.XIX.

La estructura escatológica que recoge Marx de Hegel se ha expuesto a menudo con claridad: comunismo primitivo (Paraíso), explotación (Historia), Revolución (Mesianismo, Juicio Final), Mesías (Marx), sociedad sin clases-comunismo futuro (verdadera Historia, recuperación del Paraíso, Reino de Dios), Materialismo histórico y dialéctico (Providencia), Determinismo materialista (Predestinación), Proletariado (Pueblo Elegido), Partido comunista (Iglesia, Sinagoga), obras de Marx (Libros Canónicos). Pero una fuerza antagónica, el Capitalismo, animada por el mismo esquema formal de la escatología de la metafísica tradicional, triunfaría sobre el programa marxista y sobre las Sociodiceas ilustradas.

El rigorismo luterano-calvinista (y kantiano) fue analizado por Max Weber en su conexión con el capitalismo. Según Engels el capitalismo habría dado origen al protestantismo, siendo la tesis de Weber la inversa, el calvinismo propició el surgimiento y la consolidación del capitalismo. En *El ethos calvinista y el espíritu del capitalismo moderno*, Weber nos familiariza con la conexión entre la adquisición de riqueza y la elección de Dios o gracia divina, con el camino de malsecularización que siguiendo el esquema escatológico acabó imponiéndose en el mundo actual. Adam Smith hablará de la *mano invisible* que pone orden en el desorden, refiriéndose a una Economía, según la cual, del egoísmo de cada particular saldrá el bienestar colectivo. Así se llegará a instalar la discordia en el ámbito socioeconómico como medio de alcanzar el Progreso, a golpes de desigualdad material, y a instaurar un rigidísimo control policial que supuestamente regularía los indeseados efectos perversos del liberalismo económico. La famosa *mano invisible*[205] de Adam Smith no es otra cosa que la Providencia y la Gracia, para las cuales, todo el devenir económico está previsto de antemano.

La Economía -Marx vio claramente que este era el lugar decisivo- se transforma en una sistematización objetivo-teleológica, una explicación de la trama de los acontecimientos humanos a partir de un acontecimiento último predeterminado por él mismo (mundialización de la Economía), pero independiente de las acciones subjetivas de los hombres. El antagonismo sigue siendo el motor del progreso, como cuando Kant veía la guerra entre Estados como algo provocado por la Naturaleza para arribar a la sociedad cosmopolita, pero ahora se determina como antagonismo económico. Cada individuo buscando su propio interés

[205] Ya Alexander Pope, en su: *An Essay on Man* (1733-1734) Epistle IV, verse 114, decía: "partial ill is universal good" ("la enfermedad parcial es parte del bien universal"). Resulta destacable como en su libro más famoso: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), Adam Smith sólo menciona la "mano invisible" en dos ocasiones. Así como la mano invisible que ordena el mercado surgió de la secularización de la Providencia divina, la tesis económica según la cual del egoísmo de cada particular surge el bienestar colectivo procede, indudablemente, de una secularización de aquella teodicea que afirmaba que el mal particular era, en realidad, una minúscula parte del bien global. Ya en la *Fábula de las abejas* de Mandeville (1729) se expone la misma doctrina.

económico favorece al interés del Todo. Tras la astucia de la razón hegeliana viene la astucia de la razón económica, donde los intereses subjetivos y los de la Totalidad coinciden bajo el binomio producción-consumo.

La sociedad capitalista contemporánea sigue un esquema escatológico derivado de la metafísica tradicional que concibe la Historia como proceso teleológico. Su motor es el interés por el lucro, su base la propiedad privada y el consumo masivo, sus medios la imagen y la tecnología su instrumentalización, su dirección la globalización. Por eso cada vez hay más en manos de menos. En definitiva, se presenta como una instancia supraindividual que otorga operatividad y sentido a una Totalidad sumida en la violencia. El orden se alcanzará a través del desorden. El monólogo monoteístico positivizado como orden triunfa sobre los *Logoi*, negativizados peyorativamente como desorden y abandonados una guerra sin posibilidades de integración y convivencia, a una guerra que es la que le sirve al Orden, que siempre se alimenta de discordia.

El joven Marx, en un ensayo titulado *La cuestión judía* y publicado en los *Anales franco-alemanes* en 1844, repasaba y ampliaba el mismo tema que ya había tratado otro autor también de ascendencia judía, Bruno Bauer, quien como el propio Marx, (como Freud o como Einstein), había abandonado su condición de hombre judío y su mitología, para salir de la sociedad burguesa de los hombres y entrar en la comunidad política de los ciudadanos.

Para Bauer los judíos no podían exigir el abandono de los prejuicios religiosos cristianos sin abandonar al mismo tiempo los propios, de manera que el problema de la equiparación de derechos civiles se generalizaba a todas las confesiones y consistía en liberar al Estado de la religión. A Marx le pareció correcta tal crítica pero la consideró insuficiente. La *emancipación política* de Bauer, que se consigue liberando al Estado de la religión, no podía ser la meta, sino tan sólo un primer paso hacia la *emancipación humana*, que de acuerdo con Marx, sólo podría conseguirse liberando a los hombres del Estado[206]. Curioso el destino tergiversador sufrido por quien intentando la abolición del Estado, le prestó a su pesar una nueva piel a la escatología hegeliana, que aún invertida, habría de acabar hegemonizándose en el siglo XX sobre la pléyade libertaria del siglo XIX, una vez entronizado como lo que ya el joven Marx denominaba *comunismo grosero* o capitalismo de Estado[207] en contraposición al perseguido *comunismo de naturaleza política y democrática*.

Lo que antes se denominó *usura*, siendo consideradas su ejecución y ejecutantes con sumo desprecio, hoy se denomina *interés* y constituye el nudo gordiano de nuestra sociedad

[206] Cfr.Karl Marx *La cuestión judía*. En OME 5/ Obras de Marx y Engels. Manuel Sacristán (dtor): *Manuscritos de París. Escritos de los Anuarios Francoalemanes*. Ed.Crítica-Grijalbo. Barcelona 1978. Traducción: José María Ripalda.

La *teoría crítica* no opinará de tal modo al término de una Crítica de la Ilustración que va más allá incluso que Marx: "El autodominio ilustrado mediante el cual los judíos asimilados pudieron superar en sí mismos los signos dolorosos del dominio ajeno –como una segunda circuncisión– los ha conducido sin condiciones, de su propia comunidad en disolución, a la burguesía moderna, la cual se dirige ya irremisiblemente hacia la recaída en la pura opresión". M.Horkheimer & T.W.Adorno *Dialéctica de la Ilustración. Elementos de Antisemitismo* I. Editorial Trotta. Madrid 1998, p. 214.

[207] Cfr.Karl Marx *Manuscritos de Paris (1844)*. Tercer manuscrito: *Propiedad privada y comunismo*. OME 5.

capitalista, obteniendo quienes lo ejercen el máximo prestigio social, asociado al máximo beneficio material. "El espíritu práctico de los judíos, el judaísmo, se ha mantenido incluso dentro de la sociedad cristiana y hasta ha alcanzado en ella su máxima perfección... El Dios de las necesidades prácticas y del propio interés es el dinero... El Dios de los judíos se ha profanizado, se ha convertido en el Dios de este mundo... El judaísmo alcanza su apogeo con la perfección de la sociedad burguesa, pero la sociedad burguesa no llega a su perfección más que en el mundo cristiano[208]". El joven Marx estaba imbuido en este punto de un materialismo histórico progresista, heredado de Hegel, que se acabará revelando como uno de los mayores errores del marxismo dogmático al pretender un escalonamiento inexorable progresivo y diacrónico de la civilización que culminase en la cultura occidental de su época. Con ello se absorbía el monoteísmo en una nueva versión en la que el Macro-relato cambiaba sus contenidos manteniendo su forma.

Todos los monoteísmos son igualmente exterminadores. Según el Corán Alá ha dado a los creyentes la misión de exterminar a los infieles: "Ve y di a los infieles: seréis vencidos y recluidos en la Gehena" (Corán. II, 12). "Matad a los politeístas, allá donde los encontréis» (IX, 5). «No sois vosotros quienes los matáis. Es Dios[209]" (VIII, 17). Y según el Antiguo Testamento Yahvé ha prometido a su pueblo la tierra toda: "En las ciudades de las gentes que Yahvé, tu Dios, te da por heredad, no dejarás con vida a nada de cuanto respira" (Deuteronomio 20.16); "sino que a todos sin distinción los pasarás a cuchillo; darás al anatema esos pueblos, a los jeteos, amorreos, cananeos, fereceos, jeveos y jebuseos, como Yahvé tu Dios te ha mandado[210]". En unas épocas será una religión la que parezca un medio de dominación frente a las demás, que aparecerán como pacíficas. Pero en realidad en todas las religiones monoteístas late una descarnada voluntad de dominio que sólo un Estado laico ha podido conjurar hasta el momento y que sólo un politeísmo consecuente pudiera de una vez por todas subvertir. Para ello el Estado laico habrá de dejar paso al Estado plural en el cual, manteniendo su independencia respecto a las cosmovisiones religiosas y los sustratos identitarios de cada cultura llegasen a coexistir no sólo en la teoría sino también en la praxis un nutrido abanico de formas de vida.

Desde el comienzo de una edad inimaginable los sabios se enfrentaron a los profetas mostrando su hecho diferencial, consistente, no en otra cosa sino en que los sabios no eran santos. La cultura grecolatina produjo sabios, la judeocristiana santos y la batalla de los primeros por no ser confundidos con los segundos no ha hecho más que empezar. Un fenómeno de

[208] Marx OME 5, *La cuestión judía*, op. cit., II.

[209] *Corán* Azora XXIV *La Luz*. Contra la fornicación; IV *Las mujeres*. Disposiciones sobre los huérfanos; IV Obligación de acudir a la guerra santa (si bien hay tres sentidos de Yihad según algunos comentaristas, la guerra con uno mismo -autoperfección- la guerra con el Libro -interpretación- y la guerra bélica contra el otro en sentido estricto).

[210] *Antiguo Testamento* (*Torá*): Gn 38. 8-10: Origen de la consideración pecaminosa del onanismo. Ex 22.18-30: Deberes religiosos: contra los hechiceros, contra el sacrificio a otros dioses, contra la usura hacia el correligionario. Lev 15.19-30: Inmundicia de la menstruación de la mujer. Lev 20.10: Pena de muerte para el adulterio. Lev 24.17-23: Ley del Talión y ejecución del blasfemo. Lev 25.35-55: Prohibición de la usura y de la esclavitud para con el correligionario. Deut 7.1-26: Misión de exterminio de los cananeos. Deut 23.19-20: Prohibición de la usura para con el correligionario. Deut 25.5-10: Institución del levirato. Deut 25.11-12: Castigo de amputación a la mujer por ataque indecente. Deut 32.34-42: Destrucción de los enemigos.

hibridación esperaba a estos titanes a la vuelta de la esquina: la imposible figura del santo-sabio, el monstruo híbrido bajo el que tuvo que esconderse la filosofía en los albores de su surgimiento y que ahora podemos ver en Emmanuel Levinas, el sabio-profeta.

3. LA DECONSTRUCCIÓN DERRIDIANA DEL PENSAMIENTO DE EMMANUEL LEVINAS: HIPOCRESÍA, POLÍTICA Y ESCATOLOGÍA

De acuerdo con Jacques Derrida, el pensamiento de Levinas no dejará de recurrir tanto a la experiencia husserliana, a una escatología mesiánica que "quiere hacerse entender en un recurso a la experiencia misma[211]", como también "a lo *escatológico* que ahora, «en cuanto *más allá* de la historia arranca a los seres de la jurisdicción de la historia...»[212]". En ello no hay sino un desplazamiento u oscilación entre dos concepciones de la historia, que remiten tanto a la experiencia (filosofía), como al más allá de la experiencia (la escatología como promesa teológica).

Su pensamiento está pues cercado por la lógica de la no-contradicción, que se ve obligado a rechazar, bajo la acusación de complicidad con la violencia desplegada por la Totalidad. "Una filosofía atrapada en su conceptualidad elemental. Contradicción según lo que Levinas llamará a menudo *lógica formal*[213]".

Derrida hace hablar a Hegel, Kierkegaard, Husserl y Heidegger frente a Levinas. El resultado nos lleva al prevalecimiento de la voces de estos pensadores griegos sobre quien quisiera haberlos dejado atrás. Es desde el horizonte de la teología desde el que Levinas llegará a rechazar, progresivamente, el teoreticismo demasiado griego de Husserl y Heidegger; en favor de un determinado intuicionismo, apoyado por una teología negativa, que acabará positivizándose como escatología mesiánica. Pero en tanto que habla el lenguaje de estos grandes pensadores -piensa Derrida- Levinas no hace sino confirmarlos[214].

Desde el horizonte escatológico aparecerá en Levinas el tema del *Rostro*, como un cara a cara de la relación con el otro, "la verdad para la que el lógos tradicional es para siempre inhospitalario[215]". Idea del Rostro que sin embargo está apoyada en la noción de infinito de la Tercera de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, una noción que Husserl no habría sabido ver -dirá Levinas- pero una noción de la metafísica tradicional al fin y al cabo.

"Lo otro, lo completamente otro, sólo puede manifestarse como lo que es, antes de la verdad común, en una cierta no manifestación y en una cierta ausencia[216]". Su fenómeno es una

[211] Jacques Derrida *La escritura y la diferencia*. Ed.Anthropos. Barcelona 1989. Cap. 4. *Violencia y metafísica: Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas*, p. 113.

[212] Derrida, op. cit., p. 120. Levinas, E. *Totalidad e infinito*. Ed.Sígueme. Salamanca 1977, en p. 49: "La escatología, en tanto que *más allá* de la historia arranca los seres de la jurisdicción de la historia y del porvenir". (A partir de ahora citaremos como TI).

[213] Derrida, op. cit., p. 120.

[214] Cfr.Derrida, op. cit., p. 161.

[215] Derrida, op. cit., p. 123.

[216] Derrida, ibid.

cierta no-fenomenalidad su presencia es una cierta ausencia. El encuentro como separación. Esto sólo puede decirse desde una recusación de la lógica formal que se ve discutida en su raíz y desde un punto de partida fenomenológico que termina por negarse, ya que se basa en la experiencia de la no-experiencia. Con el tema de la *Huella*, del encuentro como separación en una presencia ausente, del sentimiento originario de la ausencia, la experiencia misma se torna escatológica: "Cara a cara con el otro en una mirada y una palabra que mantienen la distancia e interrumpen todas las totalidades, este estar-juntos como separación precede o desborda la sociedad, la colectividad, la comunidad. Levinas lo llama religión. Y ésta abre la ética. La relación ética es una relación religiosa (DL). No una religión, sino la religión, la religiosidad de la religión[217]".

Incapaces de responder a lo otro, fenomenología y ontología, son filosofías de la violencia -dice Levinas- asociando luz y poder, objetividad-teórica y posesión técnico-política. "Nosotros oponemos al objetivismo de la guerra una subjetividad que emerge de la visión escatológica[218]", subjetividad fundada en la idea de lo infinito. Interesa mostrar aquí que si la hipótesis de una relación genética del totalitarismo teórico-político con la escatología teológico-política, que desarrollamos más adelante, es aceptable, de ello resultaría que el pensamiento de Levinas sería no una retirada de la violencia de la Totalidad sino un retraimiento hacia el origen de tal Totalidad; a la escatología bíblica que, malsecularizada, impulsa el capitalismo contemporáneo.

El equilibrio entre la matrices de la Historia, la judeocristiana y la griega[219], lo que podríamos considerar como la disminución de la violencia a niveles de convivencia, no se ha logrado en el mundo actual. Al predominar el primer elemento sobre el segundo la guerra esta garantizada. Porque una vez reducido el diálogo al silencio y lo griego al olvido, solo queda la violencia pura, el llamado Orden, la escatología formal desnuda y sin límite. Ahora es tiempo de que nos volvamos nuevamente hacia lo griego y logremos, no la desaparición de la diferencia, sino muy por el contrario, ese equilibrio entre fuerzas antagónicas al que se le podría denominar justicia y caracterizar por el diálogo.

El que Levinas acepte dialogar es ya una victoria de lo griego, que se propone como *el terreno de todo entendimiento*, sin embargo, el que su diálogo esté fundado en la escatología mesiánica, constituye una amenaza constante del diálogo en general, un peligro para el *lógos* amenazado por el integrismo y el totalitarismo de los profetas poseedores de la verdad absoluta, condenado a muerte por quienes no dialogan porque no quieren alumbrar ninguna verdad en colaboración con sus interlocutores, sino que tienen una verdad única que proclamar y una totalidad que conquistar. Alrededor de ese peligro gira toda esta sección, ya que la escatología bíblica, la metafísica tradicional y el capitalismo contemporáneo, se alzan como negaciones

[217] Derrida, op. cit., p. 130.
[218] Levinas, TI, op. cit., p. 51.
[219] Derrida comienza su ensayo sobre Levinas con la siguiente cita que resume la situación del mundo contemporáneo: "«Hebraismo y Helenismo: entre estos dos puntos de influencia se mueve nuestro mundo. En algunos momentos se siente más poderosamente la atracción del primero, en otros la del segundo; y nuestro mundo debería ser, aunque nunca lo es, un equitativo y feliz balance entre ambos»". (Matthew Arnold *Culture and Anarchy*, citado en inglés también en la edición castellana, traducción nuestra).

del *Lógos*, como monólogos monoteístas que no se integran en el diálogo, sino que lo utilizan en su contra y con la paradójica intención, de lograr que triunfe el silencio.

En Occidente se funden la tradición semítica y la indoeuropea, es decir, la judeocristiana y la grecorromana, cruzadas entre sí numerosas veces a lo largo de la historia. De la tradición indoeuropea viene el politeísmo, la sabiduría como visión, contemplación, descubrimiento y construcción, el mundo como eternidad (imposibilidad de comprender la creación *ex nihilo*), la divinidad en todas las cosas (panteísmo), la copertenecia del hombre y la tierra. De la semita el monoteísmo, la sabiduría alcanzada al escuchar y oír, como mandato, y sus subsecuentes nociones de desobediencia, culpa y castigo, el mundo como creación, la divinidad *personal*. De la primera surge el arte, la segunda es iconoclasta, menos los cristianos por ser estos ya una síntesis de ambas corrientes (no así el Judaísmo y el Islam que mantienen la iconoclastia, ni la Iglesia cristiana ortodoxa durante la época de su reacción anti-icónica).

La tensión entre lo semítico y lo indoeuropeo desgarra el pensamiento de Levinas que se esfuerza por ensalzar el primero con la terminología del segundo subordinando lo griego a lo hebreo. Por eso en la dialéctica sonido-luz que Derrida toca en su comentario, nos dice: "Levinas considera el sonido por encima de la luz... En *Totalidad e Infinito*, el movimiento de la metafísica es, trascendencia del oír con respecto al ver[220]". En el cara a cara del Rostro se oye lo invisible, vendrá a decir Levinas utilizando un recurso poético-literario que se llama sinestesia. Para culminar con la afirmación de que el pensamiento es esencialmente semítico: "«se piensa en un elemento análogo al sonido y no a la luz»[221]", lo que convierte en paradoja el que denomine *óptica* a su *ética*.

En la primera Epístola a los Corintios (1 Cor 1.18-31) San Pablo, apoyándose en la tradición judía (Is 29.14; 44.25) rechaza la *sabiduría* frente a la *religión*. Entre la filosofía y la teología no cabe la conciliación que intentarán San Agustín y Sto Tomás. Por la sabiduría no se conoce a Dios sino tan sólo por la *locura de la predicación*. "Porque los judíos piden señales (*milagros*), y los griegos buscan sabiduría (*ciencia*)" (1 Cor 1.22). Por eso para los gentiles la religión es locura y para los creyentes es poder. El poder de los cristianos radica en la cruz (escándalo para los judíos; locura para los gentiles), el de los judíos en el Rostro de Yahvé.

Levinas piensa el Rostro en la semejanza del hombre y de Dios. Y tratándose del Dios de Israel, la oralidad y la escritura son consideradas como lo más importante: "«Amar la Torah más que a Dios -dice Levinas- es protección contra la locura de un contacto directo con lo Sagrado»[222]". Ya en el *Éxodo* se dice que ver el Rostro de Yahvé significa la muerte. YHWH o YHVH es el tetragrámaton del Dios de los judíos, compuesto de 4 letras, cuatro consonantes, probablemente puesto que en los tiempos de la cautividad en Babilonia del pueblo de Israel, hace notar que estaba prohibido pronunciar su nombre, razón de que aún hoy no sepamos cómo pronunciarlo. Es en el Éxodo 3.14-15 donde la divinidad se llama a sí misma, diciendo, en traducción del tetragrámaton: "Yo soy el que soy". Nombre que utilizará Jesús de Nazaret (San Juan 17.6-26).

[220] Derrida, op. cit., p. 135.
[221] Derrida, op. cit., p. 135; citando a Levinas.
[222] Derrida, op. cit., p. 138; citando a Levinas.

Es en el vacío de la finitud, en la espera de la espera, "donde la escatología mesiánica llega a resonar[223]". Donde Levinas empieza a escuchar una respuesta. El que el otro aparezca como ausencia, como no-fenomenalidad lo preserva de la apropiación por lo Mismo, lo declara como irreductible excedencia infinita de la Totalidad, constituyendo el límite de todo poder y toda violencia. Levinas concibe al otro como "«el único ser al que puedo querer matar»" al tiempo que como el único también que me manda "«no matarás» y que limita absolutamente mi poder", ante lo cual Derrida se limita a decir: "Extraña, impensable noción de resistencia no real[224]". Lo que Levinas comenzará denominando *resistencia inteligible* y terminará llamando *resistencia ética.*

> "Lo infinito (como infinitamente otro) no puede ser violento como la Totalidad" que es siempre definida por Levinas como Totalidad Finita, "solo Dios impide al mundo de Levinas ser el de la peor y la pura violencia", contesta Derrida[225]. Para un pensamiento de la finitud la escatología mesiánica equivale al nihilismo, a la voluntad de nada, es el correlato del hambre de nada, de un impulso tanático magnificado grandiosamente y que Nietzsche definiría como *odio contra la vida.* La *Teodicea* ha sido siempre un enorme fracaso, nunca ha podido conciliar a Dios con el Mal en el mundo, ni siquiera al precio de retirar la justicia del más acá para colocarla en el más allá. *Auschwitz existe, luego Dios no existe*: con ésta frase resumió cartesianamente Primo Levy, en uno de sus momentos de lucidez, el fracaso de toda teodicea, que en Levinas se asienta sobre lo infinito.

Derrida se pregunta entonces: "¿No significa *infinitamente otro* en primer lugar aquello cuyo final no puedo alcanzar, a pesar de un trabajo y una experiencia interminables?[226]". Desvelando con esta pregunta la idea escatológica que traspasa el pensamiento de Levinas, la dilación escatológica paulina que quiere realizarse en todo momento mediante la infinitud y que no acaba de realizarse nunca en lo finito. "Históricamente, cuando la escatología de la paz mesiánica se sobreponga a la ontología de la guerra, entonces la moral se opondrá a la política[227]". Dios es nombrado en la diferencia entre Todo y Nada, Vida y Muerte, ésta diferencia es lo que se llama Historia[228]. Dios está inscrito en la Historia. Idea que sostiene todo el pueblo judío desde sus orígenes hasta nuestros días: Dios se les manifiesta a través de la Historia. A la política, como intento de los hombres de sentar las bases racionales de su convivencia, se opone una moral vaga e intuitiva de inspiración religiosa, que le arrebata al ser humano la autonomía y con ella, tanto el privilegio de la acción como la plena responsabilidad.

Levinas propone una escatología que pretende arraigada en el más allá de la Historia, el origen del sentido está en el Rostro de Dios, en el más allá, pero entonces se vuelve problemática la identificación levinasiana entre pensamiento y lenguaje. La pretensión teológica judía de mantener un *Deus absconditus* al mismo tiempo que sostener su presencia en la Historia aflora en Levinas, chocando frontalmente con su identificación entre pensamiento (sentido,

[223] Derrida, op. cit., p. 139.
[224] Derrida, op. cit., p. 141.
[225] Cfr.Derrida, op. cit., p. 144.
[226] Derrida, op. cit., p. 153.
[227] Levinas, TI, op. cit., p. 48.
[228] Cfr.Derrida, op. cit. p. 155.

voz de Dios) y lenguaje (signo, escritura inspirada). Entre lo que pensamos, lo que decimos, lo que escribimos y lo que hacemos, se quiere aquí una continuidad que no se puede mantener. Derrida hará hincapié en las discontinuidades que operan entre estos diversos órdenes, denunciando a la tradición metafísica por haber mantenido una falsa continuidad, que nosotros desvelamos como herencia teológica. Denuncia sobre todo del continuismo postulado entre el pensamiento y la voz, frente a la marginación de la escritura (logofonocentrismo)[229]. "Si, como dice Levinas, sólo el discurso puede ser justo (y no el contacto intuitivo) y si, por otra parte, todo discurso retiene esencialmente el espacio y lo Mismo en él, ¿no significa eso que el discurso es originalmente violento? ¿Y que la guerra habita el lógos filosófico, únicamente dentro del cual, sin embargo, puede declararse la paz?[230]".

Comienza aquí a batirse Derrida con Levinas de la mano de Heidegger. "Si la luz es el elemento de la violencia, hay que batirse contra la luz con otra cierta luz para evitar la peor violencia, la del silencio y la de la noche que precede o reprime el discurso. Esta vigilancia es una violencia escogida como violencia menor por una filosofía que se toma en serio la historia, es decir, la finitud[231]". *Las luces sólo se curan con más luces,* es lo que Derrida le está diciendo aquí a Levinas. Una *filosofía* que se sabe historia y que se sabe *economía de la violencia,* donde no hay lugar para la presencia de infinitos positivos ni para lo que Levinas llama lo Mismo. Esa necesidad a la que ningún discurso puede escapar la denomina Derrida "violencia ontológica", y es sobre la que se tiene que establecer la relación con el otro y determinar, en la libertad ética, como violencia o no violencia morales[232].

No sólo el pensamiento del ser heideggeriano no es violencia ética, como dice Levinas, sino que ninguna ética parece poder abrirse sin él. Las relaciones esenciales entre lo Mismo (que no es lo idéntico) y lo Otro, la diferencia, tal y como las plantea Heidegger, son de tal naturaleza, que no tiene sentido, como quiere Levinas, decir que lo Mismo subsume a lo Otro. "Lo Mismo no es una categoría sino la posibilidad de toda categoría[233]". La apertura del diálogo tiene que contar con alguna conmensurabilidad, ya sea oral u escrita, ya se produzca el discurso como disputa, polémica, debate o controversia, ya lo encontremos lleno de malentendidos, resignificaciones, interpretaciones equívocas o descalificaciones sumarias. Una mismidad de algún tipo debe darse en la oralidad o en la escritura:

> "El filósofo (el hombre) debe hablar y escribir en esta guerra de la luz en la que se sabe ya desde siempre involucrado, y de la que sabe que no podría escapar más que renegando del discurso, es decir, arriesgando la peor violencia[234]". No hay un más allá de la historia. El horizonte no puede ser a la vez objeto, pues es el recurso inobjetivable de todo objeto en general. Desde Husserl sabemos que lo otro sólo es tal en cuanto

[229] Cfr.Cristina de Peretti *Jaques Derrida texto y deconstrucción.* Ed.Anthropos, Barcelona 1989. 1ªparte. *La violencia del discurso metafísico.*
[230] Derrida, op. cit., p. 156.
[231] Derrida, op. cit., p. 158.
[232] Cfr.Derrida, op. cit., p. 173.
[233] Derrida, op. cit., p. 189.
[234] Derrida, op. cit., p. 158.

fenómeno: "sin este fenómeno de lo otro como otro no habría respeto posible... la ética supone la fenomenología[235]".

El respeto fenomenológico no implica la desaparición de la violencia sino su economía, esto es, su disminución a niveles de convivencia. Nietzsche definió la justicia como un punto de equilibrio entre poderes contrapuestos. La ética tendría que hacerse cargo de dicha definición y recomponer su estructura en conexión con la psicología, la sociología y la antropología, abandonando su actual idealización angélica y procurando la consecución de un clima de diálogo en el que se pueda alumbrar el respeto a la diferencia.

El propio Levinas reconoce una violencia muy distinta a la economía discursiva en su noción de infinito: "lo que irrumpe como violencia esencial en el acto es la excedencia del ser con respecto al pensamiento que pretende contenerlo, la maravilla de la idea de lo infinito[236]". La maravilla del sinsentido, de lo que se sustrae al pensamiento o lo bloquea, la maravilla del hambre, la crueldad, la guerra o el genocidio, que nos dejan sumidos en la perplejidad y la incomprensión llevándonos irremisiblemente hacia el Nihilismo o hacia Dios. A esa inconmensurabilidad del vacío que es propuesta como lugar eterno del Bien que excede al ser y que continuamente se desvela como lugar cronológico del mal, oponemos la conmensurabilidad, ciertamente no vacía, del diálogo y la aportación mutua entre los hombres y los pueblos. Porque lo inconmensurable no es lo diferente sino aquello que se sustrae al diálogo.

Derrida no ha podido expresarlo mejor:

> "Así pues, el discurso, si es originariamente violento, no puede otra cosa que *hacerse violencia*, negarse para afirmarse, hacer la guerra a la guerra que lo instituye sin poder jamás, en tanto que discurso, volverse a apropiar de esa negatividad... Esta guerra segunda, en cuanto declarada, es la violencia menor posible, la única forma de reprimir la peor violencia, la del silencio primitivo y pre-lógico de una noche inimaginable que ni siquiera sería lo contrario del día, la de una violencia absoluta que ni siquiera sería lo contrario de la no-violencia: la nada o el sin sentido puros. Así pues, el discurso se elige violentamente contra la nada o el sin-sentido puros, y en filosofía, contra el nihilismo. Para que la cosa no fuese así, haría falta que la escatología que anima el discurso de Levinas hubiese cumplido ya su promesa, hasta ya no poder siquiera producirse en el discurso como escatología e idea de la paz «más allá de la historia». Ese triunfo mesiánico que es el horizonte del libro de Levinas, pero que «desborda su marco» (TI)... Pero ese horizonte mismo no puede decirse aquí y ahora (en un presente en general), el fin no puede decirse, la escatología no es posible más que a través de la violencia. Esta travesía infinita es lo que se llama historia. Ignorar la irreductibilidad de esta última violencia es retornar, en el orden del discurso filosófico que no se puede *querer rechazar* sino bajo el riesgo de la *peor violencia*, al dogmatismo infinitista de estilo prekantiano que no plantea la cuestión de la responsabilidad de su propio discurso filosófico finito[237]".

[235] Derrida, op. cit., pp. 162-163.
[236] Levinas, TI, op. cit., p. 53.
[237] Derrida, op. cit., p. 175.

Levinas trata de negar que la escatología sea la matriz de la Historia y de la Totalidad. "La idea escatológica de juicio (contrariamente al juicio de la historia en el que Hegel ha visto erróneamente la racionalización de aquél) implica que los seres tienen una identidad «*antes*» de la eternidad, antes de la consumación de la historia, antes de que los tiempos sean cumplidos[238]". Su discurso se hunde aquí en la escatología profética pacifista, que quiere el imposible de sustraerse a la escatología teleológica, negando la vertiente guerrera con la que ésta se enlaza. Fracasa, a nuestro juicio, en procurar tal escisión, ya que la escatología mesiánica, al igual que la Historia contiene esencialmente ambos elementos, guerra y paz, y no es posible *limpiar* el concepto histórico-terrenal de lo escatológico sin destruirlo. Ya hemos dado algún ejemplo y aún mostraremos con más detenimiento como Levinas, queriendo dar cumplimiento a la escatología pacífica, no puede evitar dar su voz a la escatología como violencia. La guerra es el único ámbito en el que el despliegue de la Historia Lineal Occidental, como *Totalidad infinita* teleológicamente orientada, puede y ha podido desenvolverse, consistiendo la paz, la *economía de la violencia* hasta el nivel de la convivencia discursiva, en los convulsos momentos de anulación de la teleología; en los espacios ocupados por un discurso del presente que no nos remite a un dilatado cumplimiento alguno futuro, que no reniega de la Historia sino que decide, en cada instante, una y otra vez sin solución de continuidad, con la autonomía y la responsabilidad de los interlocutores de un diálogo plural y terrenal, centrado sobre la cambiante materialidad de los problemas y conflictividad de las fuerzas, su destino.

La pretensión de que la idea subyacente a tal acepción de escatología mesiánica no ha sido entendida y que los horrores que ha provocado son extravíos de los que nos librará la correcta lectura que se nos ofrece, merece todas nuestras sospechas. Según Levinas la escatología "no introduce un sistema teleológico en la totalidad", sino que "pone en relación con el ser, «más allá de la totalidad» o de la historia[239]". Pero esta escatología no es diferente de la que históricamente conocemos, la que introdujo un sistema teleológico en la totalidad, y menos cuando Levinas se retrotrae ortodoxamente hasta su noción bíblica, sustituyendo y al mismo tiempo enlazando el *aion* paulino con la idea de infinito cartesiana. No hay un *afuera* de la guerra, pretenderlo es ya elegir la *violencia mayor* frente al *pólemos dialéctico* del *lógos*, es elegir la guerra de aniquilación física entre individuos armados, el monólogo, el exterminio de los otros, los diferentes, los disidentes, frente a la *violencia menor*, la guerra discursiva (*Lógos*), la dialéctica como espacio polémico en el que dirimir los conflictos humanos.

Lejos de ser una novedad, la torsión de Levinas sobre la violencia escatológica ya fue realizada en el seno del cristianismo por Pablo de Tarso, quien consigue que no sea incompatible la asunción de un sistema teleológico totalizador y del juicio final (o juicio de la historia hegeliano en su versión secular) con la eterna espera del final escatológico o infinito. Efectivamente, no se debe esperar la parusía porque la segunda venida de Cristo y la revolución de todo lo establecido a) se ha dado ya en cada individuo por espiritualmente realizada (en Levinas la identidad previa a la eternidad) y b) no obstante su realización subjetiva por los acogedores de la locura de la predicación, se dará a nivel cósmico en el *aion* venidero, esto

[238] Levinas, TI, op. cit., p. 49.
[239] Levinas, ibid.

es, en la próxima eternidad (en Levinas la paz mesiánica instaurada en la infinitud de cada ser individual y prometida al mismo tiempo para la Totalidad del mundo futuro).

Tomás de Aquino tendrá que explicar el dogma de la resurrección con relación a la dilación escatológica, haciendo frente al dilema de la *resurrección espiritual*, revolución psicológico-subjetiva producida inmediatamente mediante la conversión, en los primeros cristianos, y mediante el rito iniciático bautismal, en los posteriores; y la *resurrección de la carne* como revolución material-objetiva del mundo, prometida y esperada para un tiempo futuro. De esta manera dice Santo Tomás: "Para expresar la fe en la resurrección se ha insertado en el Símbolo de los Apóstoles: *La resurrección de la carne*. Las palabras *de la carne* no se han añadido sin razón; porque aún en tiempo de los Apóstoles había hombres que negaban la resurrección de la carne, no admitiendo más que una resurrección espiritual, por cuyo medio resucitaría el hombre de la muerte del pecado. Por esta razón el Apóstol, en la *segunda carta a Timoteo*, habla por segunda vez[240] de ciertos hombres que han salido de las vías de la verdad, diciendo que la resurrección ya estaba hecha, y han perturbado la fe de ciertas almas. Para alejar su error y confirmar la fe en la resurrección futura, se dice, en el Símbolo de los Padres: *Espero la resurrección de los muertos*[241]".

La resurrección como revolución de todo lo establecido no estaba terminada, dirá Pablo, con la acogida espiritual, simplemente retrasada, lo que explicaría el hecho del fracaso mesiánico, de la decepción ante de la ignominiosa muerte por crucifixión de Jesús de Nazaret y la total ausencia de cumplimiento de sus promesas en el mundo terreno. Para ello fue necesario la *doctrina de una doble resurrección* engarzada en el *doble dispositivo escatológico*, la primera espiritual, inmaterial, cumplida en el alma, pero la segunda, material, real, incumplida en el cuerpo y dilatada *sine die*. Los tiempos están cumplidos espiritualmente, pero su cumplimiento terrenal, el triunfo de la justicia sobre la injusticia, del bien sobre el mal, del reparto y la cooperación frente al egoísmo acumulativo, de la rehabilitación de los pobres y los desposeídos frente a los poderosos propietarios de la tierra, se ha de esperar para el tiempo futuro. Las tres virtudes teologales, *fe, esperanza y caridad*, juegan aquí su gran papel. La *fe* para creer en lo que no es ni ha sido, la *esperanza* para aguardar el tiempo sin término y la *caridad* para paliar la ausencia de justicia y la imposibilidad de una Teodicea.

Con el recurso a la doble resurrección no sólo se prometía un futuro feliz para la humanidad futura, porque muchos habían muerto ya sin disfrutarla y muchos seguirán muriendo sin verla, por eso lo que se prometía era un futuro para toda la humanidad, la presente, la pasada y la futura. Tal promesa de redención total futura da por justificadas las vidas infamemente arrebatadas de los justos y no sólo promete la justificación del mal y de los muertos, sino también la liberación de la muerte misma, la superación de la *finitud*, que queda estigmatizada como lugar del pecado, degradada, enlodada, hasta el punto de no poder ver en la existencia terrenal más que un pasajero sufrimiento inevitable que debe sobrellevarse con entereza. De un Jesús de Nazaret ajusticiado como criminal político por

[240] "Si Cristo no resucitó... ¡somos los más desgraciados de los hombres! (1 Cor 15.20)".

[241] Santo Tomás de Aquino *Compendio de Teología*. Capítulo CLXII: *La resurrección de los muertos está expresada en los artículos de la fe*, p. 130. Editorial Orbis. Barcelona 1986. Título original: *Brevis summa de fide*. Traducción: León Carbonero y Sol.

sedicioso, de un grupo que estaba *al otro lado del poder establecido*, se pasó, paulatinamente, a una organización *del lado del poder establecido*, y con ello, a una *moral de la resignación* que acabaría por usurpar el lugar de la original *moral de indignación* que movió a los fundadores hacia la revuelta y la revolución.

Para Levinas la moral no se debe apoyar en la política sino en la teología. En la *Ética* de Levinas se da un desplazamiento del *-debes-* desde su posterioridad lógica tradicional al dominio del *-es-*, hasta la prioridad fenomenológica de lo inmediato a la conciencia. Los fenómenos son morales, afirma ésta experiencia filosófica al contrario del conocido aserto nietzschiano: "*Es gibt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen*", la realidad radical es moral, de ahí la necesidad de una teología. Esto es invertir a Nietzsche, es decir, dejar las cosas como él las encontró, un platonismo tradicional legitimador de la trascendencia, una desvalorización de la vida, la finitud y la inmanencia, cuyo fundamento y sentido deja de permanecer fiel a la tierra al radicarse no en un más allá cualquiera, sino en *lo Absolutamente Otro*.

> "*La verdadera vida está ausente*. Pero estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene en esta excusa[242]". El capítulo I apartado 4 de *Totalidad e infinito* se titula: "*La metafísica precede a la ontología*". Levinas, en contra de Aristóteles y Heidegger, que trabajaron a favor de la ontología como filosofía primera, propone que la ética sea tenida como filosofía primera y en lugar del *ser* heideggeriano coloca un *deber ser* que se identifica con una teología negativa de raíz escatológica. Por eso ha considerado el rechazo de una ética explícita en la obra de Heidegger como un gran defecto.

Según Levinas el "*deseo de una alteridad absoluta*" es un "*hambre insaciable*". Esta matriz teológica como *Totalidad infinita*, como escatología mesiánica pseudopaulina, como alteridad absoluta del protestantismo de inspiración kierkegaardiana, como infinitud del desarrollo capitalista en su versión secular; esta hambre que sólo se sacia con el canibalismo, el detonante de las atrocidades de la historia, es la que Levinas quiere como instauración de la paz mesiánica. ¡Qué confusión! Siempre que el hombre ha tratado de convertir la tierra en el cielo, ha terminado desencadenando el infierno. Y precisamente de un Platón viajante a Siracusa, del que propuso en su *República* cosas de las que se arrepintió en sus *Leyes*, es de tal sabio políticamente enloquecido, de quien se retoma y recoge, su más controvertida y confusa lección:

"Recobramos así, a nuestro modo, la idea platónica del Bien más allá del Ser[243]". La idea del Bien como trascendencia, el platonismo orfico-pitagórico según el cual la vida está en otra parte así como las recompensas y los castigos. Un pensamiento que nos remite al más allá en detrimento del más acá. Platón, en su madurez (Gorgias 523a-524c; Fedón 112a-115a; República 614a-621d), sostuvo la inmortalidad del alma, su transmigración y la idea de un juicio final-individual tras el que los malos irían al Tártaro y los buenos a las Islas de los Bienaventurados. Sin embargo, nunca sostuvo que existiese ningún propósito o teleología

[242] Levinas, TI, op. cit., p. 57.

[243] Levinas, TI, op. cit., p. 297.

de la Historia como un todo. En la Grecia clásica todavía no se ha fusionado la idea de la trascendencia individual con la idea de la trascendencia colectiva.

En Levinas si se observa el doble registro trascendente y vemos que el individuo irreal de la épica bíblica es el modelo reducido (microcosmos) del Estado: "En las antípodas del sujeto viviente en el tiempo infinito de la fecundidad se sitúa el ser aislado y heroico que produce el Estado por sus virtudes viriles[244]". Una alusión velada hacia el sujeto religioso, único y peculiar, cuyas virtudes guerreras han creado el Estado de Israel y cuya nueva misión es la de crear un mundo "justo". La escritura es ambivalente y el sujeto de la épica bíblica es ciudadano de dos mundos, ya que siempre, el Estado de la paz mesiánica es un Reino celeste-terrenal.

Levinas da por sentado que el *rostro* de la miseria se presenta interpelante a todos los hombres y les hace responder con solidaridad y bondad. Pero no considera que la realidad del mundo en que vivimos nos presenta el terrible y espantoso razonamiento inverso: el rostro del Otro desnudo y miserable movilizando los instintos de exterminio, violación y tortura. Leyéndole parece que Nietzsche, Freud y Marx no hubiesen existido. Incluso Kant, lejos de ser ingenuo, reconoció, copiando a La Rochefoucault y anticipándose a Freud, que *hay algo en la desgracia de nuestros mejores amigos que no nos desagrada del todo.*

En homenaje póstumo y en concordancia con Jacob Gordin, quien veía en la existencia del pueblo judío no un nacionalismo más sino "la perspectiva histórica de la humanidad[245]", Levinas nos dice que "el humanismo del siervo sufriente -la Historia de Israel- invita a una nueva antropología, a una nueva historiografía, y, quizá, con el final del 'triunfalismo' occidental, a una nueva historia[246]". El siervo o esclavo, sufriente, descubrimos aquí, resulta ser nada más y nada menos que *humanista*. O quizá sea al revés, el *humanista levinasiano* es el que consuela al siervo sufriente, prometiéndole la reparación *real* futura de sus males y la reparación inmediata *espiritual*. La perspectiva histórica de en la próxima eternidad y la reparación inmediata *espiritual*. La perspectiva histórica de la humanidad es alcanzar la paz mesiánica a través del sufrimiento infinito. *Padecimientos reales-materiales* que se soportan estoicamente sin rechistar a cambio de porvenires futuribles y *consuelos metafísicos* extramundanos.

Al identificar *el humanismo del siervo sufriente* con la *Historia de Israel* Levinas nos somete a la misma broma que el catolicismo que promueve la Tolerancia. Paradójicamente los sistemas más violentos y sanguinarios que han existido en la Historia Universal, se presentan hoy en día como paladines de la tolerancia. La Historia de Israel es la historia de un pueblo sanguinario y cruel que habiendo sido, como los demás pueblos, tanto depredador como víctima, olvida su condición violenta y se autoconcibe como la quintaesencia del bien y el respeto en el mundo.

Para ilustrarlo no hay más que abrir el Antiguo Testamento. Por ejemplo en Números 31.1-20, donde se nos relata el genocidio de los medianitas de la siguiente manera: Moisés manda doce mil guerreros de las tribus de Israel a exterminar a los medianitas. Los soldados

[244] Levinas, TI, op. cit., p. 310.
[245] Levinas, DL, op. cit., p. 223.
[246] Levinas, DL, op. cit., p. 224.

de Jehová incendian todas sus ciudades y aldeas, matan a todo varón y hacen cautivos a las mujeres y los niños. Al ver a sus capitanes y los resultados de la conquista Moisés se encolerizó y ordenó matar a todos los niños y a todas las mujeres y niñas, exceptuando tan solo a las vírgenes, 32.000 vírgenes que pasarían a formar parte del cuantioso botín de guerra.

También podría citarse alguna de sus guerras civiles como (Jueces 20 y 21) cuando sólo en una batalla fueron degollados 50.000 israelitas por los de Judá, o viceversa, cuando los israelitas matan en nueva contienda a 120.000 de los de Judá (2 Cr 28.5 ss). Toda religión monoteísta, en cuanto estructura de dominación de la alteridad por un fundamento último, único e inmutable, es una religión violenta, por más que lo quieran ocultar e incluso invertir sus apologistas. Al pagano sólo cabe convertirlo o matarlo. Es más, en el seno de la propia comunidad de fieles las disensiones ocasionan matanzas. El resto de los Estados tienen ejemplos de similar violencia, tanto religiosa como secular, de ahí que ninguno pueda ser aducido como el *Bien* por excelencia, ni proclamado como el lugar singular a través del cual se alcanzará la paz mundial. Esta requeriría una labor de diálogo pluralista e igualitario que aun estamos lejos de alcanzar, pero por la que no debemos dejar de trabajar.

Levinas, siguiendo a Rosenzweig, ha buscado un acercamiento entre el judaísmo y el cristianismo, basado en su interés común por una escatología mesiánica: "...El filósofo Franz Rosenzweig, muerto en 1929, que ha ejercido una enorme influencia en el pensamiento judío contemporáneo, sitúa el judaísmo y el cristianismo sobre el plan común de una verdad religiosa que no es ciertamente pluralista sino dualista. La verdad -en si- exigiría una doble manifestación en el mundo, la del pueblo eterno y la de la misión hacia la vía eterna[247]". Exclusión por tanto de la "*verdad en sí*" de los demás interlocutores, de quienes no se ajustan a un sistema dualista, que por consiguiente han de estar sumidos en el error y en la guerra, y a los que habrá que sacar de la confusión prudente para llevarlos al camino de la paz absoluta.

Entre las sangrientas represalias del ejército israelí en el sur del Líbano contra el también sangriento movimiento chiíta proiraní Hezbolá, se produjo la masacre de 102 refugiados libaneses en un campo de la ONU, el 18 de abril de 1996 en Qana. Por esas mismas fechas se celebró el *día del Holocausto*. Todo Israel guardó dos minutos de silencio en memoria de las víctimas de las masacres perpetradas por los nazis en la Segunda Guerra Mundial. La artillería israelí que bombardeaba el Líbano, guardó silencio durante los dos minutos, reanudando el fuego y la matanza después. Un ejemplo paradójico de condena de una actitud que se practica (*hipocresía*). Como si el hecho de haber sido víctimas les legitimase de algún modo en su actitud de verdugos.

Participa Levinas de este enigma condenándolo y ensalzándolo al mismo tiempo. Plantea una denuncia de la condición acrítica de los que se consideran víctimas y a la vez, proclama el sionismo político-religioso como el medio por excelencia de alcanzar la justicia en el mundo. "Mientras que, durante siglos, la no participación de la personalidad espiritual de Israel en la historia del mundo se excusaba por su condición de minoría perseguida -¡no todo el mundo

[247] Levinas, DL, op. cit., p. 214.

tiene la suerte de tener las manos puras por ser perseguido!- el Estado de Israel es la primera ocasión de actuar sobre la historia en la realización de un mundo justo[248]".

Las relaciones, aún en nuestros días, entre teología y política en el mundo judío, son innegables, pese a los enormes esfuerzos de secularización. Por algo pudo Spinoza titular una de sus obras *Tratado teológico-político* y convertirse en reo de excomunión. Hoy en día es difícil llevar a cabo una crítica de la cultura judía sin ser tachado de *antisemita*, término que se utiliza con demasiado poco rigor. Pero ser antigenocida no es ser antisemita. Oponerse a la idea de escatología que traspasa la Historia Occidental es oponerse al genocidio en todas sus manifestaciones. El que la cultura judía haya sufrido uno de los mayores genocidios de la Historia, junto al de los indios de Norteamérica[249] y al de los esclavos negros o los congoleños bajo Leopoldo II de Bélgica, no les exime de responsabilidades ni les hace inmunes a la labor crítica, una tarea que debe ser ejercida sobre todos por igual.

El Rostro-máscara del cristiano *amor al prójimo* nos es bien conocido desde Nietzsche. Ahora bien, Levinas es el padre de Pablo de Tarso y de su mano tenemos que habérnoslas con el padre del Cristo. Con un nombre cuya invocación produce escalofríos, algo más allá del temor y el temblor. Ante Levinas nos urge la tarea y la misión de desenmascarar el Rostro-máscara de Yahvé, que se nos revela como la faz-germen del Totalitarismo.

Invención del judaísmo que se volvió en su contra, el cumplimiento de la escatología como mundialización, como programa de dominación total, en cuanto estructura de apropiación del otro bajo proclama de su defensa y respeto, fue intentada por el nazismo, sostenida por el cristianismo y lograda por el capitalismo.

El genocidio nazi, la totalidad racionalmente instrumentalizada para el exterminio, intentó cometer un parricidio, la aniquilación del pueblo que puso en marcha el dispositivo escatológico. El *pueblo ario* que esperaba un *Führer* quiso exterminar al *pueblo elegido* en espera de un *Mesías*, respondiendo a una lógica de la superposición. Un dispositivo estructural que late bajo la escatología Bíblica y que se ha conservado en el mundo secularizado moderno bajo la forma de capitalismo y racionalidad tecno-política.

El *Lógos* no contaminado por la Irracionalidad Teológica ni por la Racionalidad Instrumental del Capitalismo, es el único freno que cabe oponer ante la *violencia silenciosa* que anida tanto en la escatología mesiánica como en la sociedad industrial. El único modo de lograr un mundo habitable y convivible, frente a la barbarie que se oculta tras el Rostro-máscara de la bondad de lo Absolutamente Otro y de su epígono secular actual.

248 Levinas, DL, op. cit., p. 215.

249 Véase mi: «Edward S.Curtis y los indios norteamericanos», en: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=1509
Y también mi:
http://laeradehobsbawm.wordpress.com/materiales-sobre-la-era-de-la-revolucion/textos-de-hobsbawm-sobre-la-revolucion/los-indios-norteamericamos-en-la-era-de-la-revolucion/

Si como le pedía Vattimo al englobarlo en la *derecha heideggeriana*[250], Levinas hubiese tematizado el problema de la secularización, seguramente nunca hubiese realizado una filosofía de raíz escatológica que culminase en su propuesta de una Totalidad infinita, pues dichos términos, Totalidad e Infinito, en lugar de excluirse, como quiso el título de su obra fundamental, se coimplican, en una nueva versión de la metafísica nihilista de la modernidad:

> "El final de la modernidad consiste justamente en eso: en la pérdida de credibilidad y legitimidad de los meta-relatos mítico-metafísicos reajustados *racionalmente* con pretensiones de aceptación y duración infinitas (...). Declarar el fin de la modernidad como secularización de la metafísica, supone precisamente haber localizado en el carácter interminable del Relato paradigmático y su pretensión de infinitud, una violencia inconmensurable: la del nihilismo; declarar el fin de tal relato apunta así a la diana de su única consistencia nihilista: la extensión in-finita (de la nada in-diferente y homogénea universal, del mercado, de la noche letal, de lo cuantitativo intercambiable, de los lugares arrasados, de las culturas desarticuladas (...)[251]".

Derrida entiende finalmente la orden, de que el judaísmo de lo infinitamente otro se produzca como *lógos*[252], como una inoculación de la Razón-luz en el seno de la escatología mesiánica; entendiendo el pensamiento de Levinas -como este explícitamente ha señalado- como un lugar en el cual el «discurso coherente de la razón» sería el «verdadero terreno de todo entendimiento» (DL).

Sin embargo es Levinas quien, al mismo tiempo, ha calificado nuestro ser occidentales como "hipocresía", consistiendo ésta, según su criterio, en "no sólo un despreciable defecto contingente del hombre, sino el desgarramiento profundo de un mundo ligado a la vez a los filósofos y a los profetas[253]". Y es cierta la acepción de Levinas, no se puede ser a la vez filósofo y profeta sin caer en la hipocresía y ciertamente, él no es un escritor hipócrita, porque al subordinar la filosofía a la teología se presenta como profeta más que como pensador. Sin embargo la acepción de hipocresía que a nosotros nos ha parecido más relevante, es la que se caracteriza por el fenómeno consistente en que aquellas instancias teológicas y capitalistas que se presentan como la salvación y la justicia universal, no hacen sino encubrir con un discurso de liberación pacífica sus pretensiones de dominación violenta.

¿Realmente la pretensión última de Levinas es el discurso coherente de la razón como lugar de todo entendimiento? ¿Acaso Levinas no querrá hablar griego para borrar lo griego y que acabe la hipocresía con el triunfo de los profetas? ¿Con el triunfo de una escatología que permanece presa de su doble verdad de guerreros y pacifistas? ¿No podría ser que la necesidad de que el judaísmo se produzca como lógos fuese una astucia de Yahvé, en lugar de una astucia de la Razón?

250 Cfr. Gianni Vattimo (comp.) *La secularización de la filosofía*. Ed.Gedisa. Barcelona 1992. 3ªparte: G.Vattimo *Metafísica, violencia, secularización*.

251 Teresa Oñate *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Aldebarán Ediciones, Madrid 2000. Capítulo VII: «La violencia del nihilismo y el sentido del final de la metafísica», pp. 147-148.

252 Cfr.Derrida, op. cit., p. 208.

253 Levinas, TI, op. cit., p. 50 y Derrida, op. cit., p. 209.

SECCIÓN QUINTA
INCURSIONES POSTMARXISTAS: REBASANDO EL MATERIALISMO HISTÓRICO

1. LOS ESTADIOS DE LA CULTURA Y DEL CONOCIMIENTO

Al plantear la división de la Historia en estadios o edades se intenta con ello dar cuenta del cambio pero a menudo olvidando la exposición del motor del cambio. La mera exposición diacrónica de los estadios sucesivos pasa por la explicación del cambio mismo. Veamos algunos ejemplos: En Comte se nos ofrece el tránsito en tres estadios: teológico (o mágico-mítico) – metafísico – positivo. En Kierkegaard: estético – ético – religioso (estadios existenciales-individuales). La geología dividirá en estadios los procesos de desarrollo de la naturaleza mineral; la paleontología dividirá en estadios biológicos la prehistoria, atendiendo a los fósiles vegetales y animales. Ya en Darwin los estadios se acompañan del motor del cambio: especies biológicas – vegetales – animales – humana (cambio por selección natural; introducción del azar -mutaciones- y eliminación de la teleología). En Freud la teleología se nos cuela en su programa de desarrollo individual cuando aparece orientado a la resolución del complejo de Edipo, mientras que es simplemente la necesidad (*ananké*) la que a su juicio rige el cambio cultural y social; estadios sociales: animismo – totemismo – politeísmo – monoteísmo – ciencia; Fases del desarrollo psico-sexual individual: -fase oral- fase anal-fálica- fase genital: hasta la resolución del complejo de Edipo. El antropólogo evolucionista L.H.Morgan (a quien seguirá Engels en su tardía *Dialéctica de la naturaleza*) reproduciría el esquema positivista comtiano-freudiano: salvajismo – barbarie – civilización; al igual que el sociólogo T.Parsons: sociedad primitiva – primitiva avanzada – industrializada, que añadiría la noción de *universales evolutivos*, como elementos presentes en todo el proceso. Al llegar a Marx vemos que la división en edades o estadios o etapas, se realizará a tenor de la economía

y del concepto de *modo de producción*: comunista – asiático – esclavo – feudal – capitalista – comunista. Proceso en el que la lucha de clases en sociedad (y la contradicción dialéctica en la teoría), se nos ofrecerá como motor de la historia. También en pensadores contemporáneos, como Habermas, existe una teleología de herencia hegeliana al presuponerse el entendimiento como el *télos* de la comunicación; si bien hay que distinguir entre teleología y finalidad u objetivo, puesto que lo primero se tiene por necesario, mientras que lo segundo es contingente y bien podría no darse.

Las distintas clasificaciones de la sucesión histórica en Edades, se dividirán en: progresivamente ascendentes, progresivamente descendentes y circulares o *cíclicas*. La primera es la que ofrece el cristianismo y el positivismo, la segunda la que ofrecía el *mito de las Edades* de Hesíodo. Las últimas vienen prefiguradas por el esquema del *desarrollo biológico individual: nacimiento, infancia, adolescencia, juventud, madurez, vejez y muerte*. De seguirse este esquema en la Historia se dirá que las culturas, los Estados o los Imperios nacen, crecen, alcanzan su apogeo y mueren. Spengler en su obra *La decadencia de Occidente* recogía semejante caracterización organicista para las colectividades y también sería ésta la propuesta por Maquiavelo y por el último Nietzsche.

Hay una relación entre las explicaciones de los procesos históricos y las explicaciones de los procesos cognoscitivos, pues tanto el devenir ontológico como el devenir gnoseológico han de ser explicados; y vemos que unas y otras exposiciones han sido tomadas a menudo como modelos análogos, paralelos o semejantes. Así, gnoseológicamente, a la sucesión de estadios tiene que añadirse también el motor del cambio. Veamos dos ejemplos en la gradación y modos del proceso de conocimiento de Platón y de Hegel: Platón ofrece los siguientes estadios: *eikasia*-imagenes, *pistis*-cosas (*doxa*-mundo sensible) / *dianoia*-objetos matemáticos, *noesis*-formas (*episteme*-mundo inteligible) // Idea del Bien. Entre ellos el motor del cambio dialéctico sería el escepticismo, la mayéutica o, si se acepta el finalismo platonista, la Idea del Bien. En Hegel los estadios (y sus correspondencias con los de Platón) son los siguientes: certeza sensible (*eikasia*), percepción (*pistis*) =(*doxa*) / Autoconciencia, Razón (*dianoia*) y Espíritu (*noesis*)=(*episteme*-mundo inteligible) // Conocimiento Absoluto. El motor del cambio dialéctico será aquí el escepticismo, la muerte o la negatividad, o, si se acepta el finalismo hegelianista, lo Absoluto.

Como los procesos de conocimiento de los seres biológicos terminan en la muerte, sólo una soteriología como la del hinduismo ha podido llegar a predicar la idea de progresión moral-gnoseológica que salvaría el escollo del morir, mientras que ninguna otra religión, ni siquiera el platonismo orfico-pitagórico, llegará a sostener que el proceso gnoseológico puede ser recorrido por una individualidad que no se disgrega con la muerte sino que continúa encarnándose en el lugar en el que lo dejó. La idea de pecado original cristiana y el lamarckismo son otras dos doctrinas erróneas, hoy convenientemente descartadas de toda reflexión seria, que permitían pensar en la *transmisión de características adquiridas*; de modo que el proceso gnoseológico se limitará al devenir individual y finito de la existencia humana que lleva del nacimiento a la muerte. Hegel, sin embargo, sugiere un paralelismo entre la historia de la gnoseología individual y la historia de la gnoseología colectiva, extrapolando el progresismo individual al progresismo colectivo.

2. LA PROGRESIVIDAD DEL CONOCIMIENTO Y DE LA HISTORIA

Platón comenzará el *Libro II* de la *República* como si fuese la continuación del primero, que queda como preludio, retomándose la cuestión que había sido planteada inicialmente, esto es, la pregunta sobre la justicia, *qué es la justicia*, que se reintroduce a través de las objeciones de Glaucón, hermano de Platón, a la última observación de Sócrates en el libro anterior, según la cual habrían estado hablando de *cualidades de la justicia* y se habrían quedado sin definir *la justicia en sí misma*. Por eso las primeras palabras de Sócrates nos llevan hasta un lugar hegeliano, *el final está ya contenido en el principio*, pero cada final no es más que el nuevo comienzo de una conversación que prosigue y proseguirá sin solución de continuidad: "Con estas palabras creía yo haber puesto fin ya a la discusión (*lógos*), pero al parecer no habíamos pasado todavía del proemio" (Rep. 357a). La persuasión anterior se revela como aparente, lo cual exige que se prosiga hasta conseguir la verdadera. Porque de no continuar, habrían caído los dialogantes en la trampa del dogmatismo o finalización de la autocrítica, que reside en que cada etapa de avance en la verdad tendrá una tendencia a fijarse como la verdad absoluta y detener la indagación, presentándose como pretendiente definitiva. Así, la *doxa* (opinión) se presentará siempre como el resultado definitivo del camino que transita por la *eikasía* (conjetura imaginaria) y la *pistis* (creencia), y éstas también podrán ofrecerse con pretensiones de verdad conseguida, sin proseguir hacia la *episteme* (ciencia). Habrá que resistir entonces a la tentación de detenerse en las primeras cristalizaciones y proseguir el estudio, siempre inacabado, aunque no por ello vacío, y siempre inacabable. Por eso el que Platón situase la Idea del Bien más allá del ser; si bien ha sido muchas veces leído como un error trascendentalista y un sorprendente residuo monoteísta en la Grecia politeísta, pudiera ser un guiño hacia la aceptación del hecho de la infinitud del diálogo filosófico y la inacababilidad de la búsqueda de lo verdadero. Porque al hacer Hegel de lo Absoluto algo inmanente, venciendo con ello todo trascendentalismo, lo que pudiera haber recuperado con ello es, al mismo tiempo, la pretensión de un acabamiento de lo verdadero o *Fin de la Historia*, retornando con ello el dogmatismo, que le estaría asociado consustancialmente. Así, la epistemología se encontrará cercada por dos efectos indeseados, de un lado el postularla como trascendente en su culminación absoluta, lo que lejos de sumirnos en la ignorancia nos permitiría un camino de aproximación asintótica hacia ella, daría pábulo a las supercherías teístas, como primer efecto indeseado; y de otra parte, al postularla como inmanente, se nos evitaría toda lectura teísta-trascendentalista, pero se nos abocaría al peligro del dogmatismo de equiparar finitud a Fin o término. Ahora bien, lo que aquí nos preocupa no son las consecuencias ideológicas que van asociadas a trascendentalismo u inmanentismo, sino que de cualquier modo, tanto en Platón, como en *Hegel*, se nos ofrece un *camino hacia la verdad*, un camino *progresivo*, en Platón individual y no necesariamente lineal, aunque ya se establecieran ciertos paralelismos sincrónicos entre el alma y la justicia individuales y las colectivas correspondientes; pero que el segundo considerará *necesario y linealmente ascendente* a los efectos *del devenir* no sólo del conocimiento individual, sino también del *de la colectividad humana*.

En la Filosofía política es donde aparecerá con nitidez una idea cíclica del transcurso de la Historia. Así, el historiador Polibio, recurrió a la teoría política griega para examinar y

clasificar la constitución romana y explicar el predominio mundial de Roma en el mundo. En ese examen destacan dos conceptos fundamentales que son la *anaciclosis* y la constitución mixta. El historiador romano se hizo con eso el más original de la Antigüedad. En Roma, Polibio adoptó la clasificación de formas de gobierno de Aristóteles y la teoría cíclica del último Platón, considerando la constitución mixta como la mejor y un inevitable ciclo o revolución circular entre la barbarie y la civilización, así como entre las formas de gobierno, con crecimiento, apogeo, declive, degeneración y vuelta a comenzar. La construcción que él hizo se basó en el estudio de la Historia de Roma y consideró que la mejor forma de gobierno seria la mixta, la que existió en la época de mayor poderío político romano, en la que el poder estaría dividido entre el monarca y el pueblo o entre una aristocracia (patricios) y el pueblo (senado), los períodos de República. Recordemos la teoría de Polibio en relación con el "ciclo fatal de las formas de gobierno" (*anaciclosis*): la monarquía degenerando en tiranía; ésta, derrocada por la aristocracia; que a su vez sería derrocada por el pueblo, para instaurar la democracia como mejor forma de gobierno o más idónea dentro de los regímenes no ideales e imperfectos; pero ésta dando lugar finalmente a la demagogia, que, a su vez, sería sustituida nuevamente por la monarquía, cerrándose así el ciclo, que daría lugar a uno nuevo. Esta forma cíclica de la política será recogida y modificada por Maquiavelo:

> "Y este es el círculo en que giran todas las repúblicas que se gobiernen o que se hayan gobernado. Pero rara vez retornan a las mismas formas políticas, porque casi ninguna república puede tener una vida tan larga como para pasar muchas veces esta serie de mutaciones y permanecer en pié. Más bien lo que suele acaecer es que, en uno de esos cambios, una república, falta de prudencia y de fuerza, se vuelva súbdita de algún Estado próximo mejor organizado. Pero si no sucediera esto, un país podría dar vueltas por tiempo indefinido en la rueda de las formas de gobierno[254]".

Al no encontrar satisfactorio el ciclo de las constituciones de Polibio y su orden natural, según el cual cambiarían y se transformarían para retornar a su punto de origen, el florentino instaurará un modelo que habría de dar cuenta del cambio:

Con lo cual vemos que si hay devenir habrá progresión, no necesariamente idéntica a nivel ontológico y a nivel gnoseológico, no necesariamente recurrente. La progresión es *circular* en el sentido en el que cada final no es más que un nuevo principio (o cíclica[255]), de modo que la imagen gráfica del proceso que nos podríamos hacer al respecto sería más bien la de una espiral, siempre abierta, mejor que el de una pirámide, que estaría cerrada e incluiría la sugerencia de jerarquía y de ascendencia lineal. Ascensión lineal y verticalidad de una parte tomada como el todo son los dos errores más difíciles de erradicar de las concepciones filosóficas que se han enfrentado al problema del cambio y un buen ejemplo de ello lo tenemos en el *materialismo histórico*.

[254] Maquiavelo *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Libro I.2.

[255] Véase mi: http://laeradehobsbawm.wordpress.com/materiales-sobre-la-era-de-la-revolucion/textos-de-hobsbawm-sobre-la-revolucion/hobsbawm-la-danza-dialectica/

3. LAS ANOMALÍAS DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

En el marxismo clásico el dilema fundamental de la filosofía entre lo Uno y lo múltiple se solucionaba declarando que la *lucha de clases* era lo uno, en cuanto *physis*, y los *modos de producción* también, pero en cuanto *archai*. Pero la lucha de clases no es el *motor de la historia* por excelencia sino uno más entre una multiplicidad de condicionantes del devenir histórico, así como los modos de producción no son los únicos elementos estructurales, sino algunos dentro de una multiplicidad de tales elementos esenciales. La confusión entre la parte y el todo, entre la concreción de una ontología regional materialista y la totalidad, ha sido la causante de un buen número de mistificaciones, unilateralidades y desviaciones, de lo que hubiese debido ser una teoría materialista de la historia.

Es así como tiene que entenderse el pluralismo, no hay *arché*, sino *archai*, no hay *physis*, sino *phisai*:

> "No es posible disolver ni ir más atrás de esta pluralidad originaria. Pero esta pluralidad no es ya de *dioses*, sino de *modos*, de *estructuras* de lo divino. Por eso, lo fundamental del poema, su núcleo, consiste en narrar cómo se entrelazan y relacionan estos principios soberanos, entendiendo que ello es la cuestión básica, decisiva, previa a la de la existencia y descripción de los dioses[256]".

El problema de llevar a cabo una determinación del pensamiento, como advertía ya Hegel, resulta cuando se toma esa determinación por el todo, siendo una parte. Cuando Marx dice que el trabajo es la esencia del hombre acierta y se equivoca. El trabajo no es la totalidad de la esencia del hombre, como quería el joven Marx humanista, sino a lo sumo, una más de entre una pluralidad de elementos a la hora de preguntarse por la antropología filosófica.

Si a Hegel se le ha acusado de idealista es porque ha hecho filosofía, esto es, ha pensado a nivel abstracto y ontológico, sin desplegar más que parcialmente las determinaciones de su planteamiento filosófico. Pero el filósofo que no presenta las determinaciones ónticas de su pensamiento, no se arriesga a ser refutado, no se la juega, no termina su trabajo, es más, lo deja incompleto, vacío. El marxismo intentó llenar la totalidad del pensamiento hegeliano con determinaciones económicas, que si bien fundamentales, no son más que una parcela o parte de una totalidad más compleja, que contará con elementos igualmente originarios y que habrán permanecido y seguirán permaneciendo inatendidos desde los presupuestos clásicos del materialismo histórico: "Se ha malinterpretado a Marx (ya seguramente en la obra de Engels, pero desde luego en la de Lenin), convirtiendo el materialismo histórico y la lucha de clases en motores de la historia o en infraestructura de todas, cualesquiera, superestructuras[257]". En ese equívoco determinista y absolutista naufragó un marxismo

[256] Quintín Racionero «Lo sagrado y lo perfecto». En: VVAA *Lo santo y lo sagrado*. Edición de Félix Duque. Editorial Trotta. Madrid 1993, p. 82.

[257] Revista Anales del Seminario de Metafísica (1997), nº31, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, Quintín Racionero «Postmodernidad e historia. Tareas de la investigación histórica en tiempos de la posthistoria», p. 208.

dogmático empeñado en realizar una filosofía sistemática totalmente análogo al proceder de las ciencias más duras y más puras:

> "Sólo para aquellos que quieren representarse el marxismo como un coto cerrado -con afanes expurgatorios o defensivos, porque esto no importa mucho-, o sea, sólo para aquellos que siempre defienden la teoría lo sepan o no, desde la óptica hegeliana de la absorción del accidente y del prestigio del concepto, que se cierra sobre sí y reduce todo devenir a sistema, sólo para ellos la extrapolación a la realidad, la inmersión del pensamiento en los desajustes de la fluidez de la historia, resulta insoportable[258]".

Con Levi-Strauss podríamos preguntarnos acerca de las *estructuras elementales del parentesco*, y decir: ¿a qué modo de producción o a qué horizonte histórico-efectivo pertenece la *prohibición del incesto*? Evidentemente a todos y a ninguno, ya que si bien habrá estructuras elementales del parentesco que se modificarán de acuerdo con los modos de producción en el que estén inmersas, también habrá estructuras elementales del parentesco que transitarán estructuralmente inmutables, por distintos modos de producción. Pero la *distinción* entre los cambios de estructura o esenciales, los elementos estructurales inalterados (y quizá algunos inalterables), y las modificaciones contingentes de los contenidos, la sutileza analítica más perspicaz en filosofía, por llamarla de algún modo, resulta un escollo en el que han tropezado no pocos grandes pensadores. No hay más que leer atentamente la *Introducción* de los *Grundrisse*, para darse cuenta del gran embrollo y el buen número de contradicciones que acontecieron al pensar de Marx, cuando se quiso hacer cargo de la Historia. Ya Hegel (y después Heidegger) distingue entre un *devenir del ser ahí* y un *devenir de la esencia*[259], un doble proceso del que la filosofía tendría que dar cuenta. Un problema que restaría oculto a lo largo de la filosofía occidental a causa del desplazamiento desde lo válido respecto de múltiples individuos a lo válido en sí e inmutable. La idea de universalmente válido habría impedido pensar el *devenir de la esencia*, pues en el platonismo:

> "Universalmente válido ya no quiere decir: válido respecto de los múltiples individuos que en cada caso le pertenecen, sino válido en sí, en general y siempre, lo inmutable, eterno, supratemporal. Así se llega al principio de la inmutabilidad de la esencia, y por tanto también de la esencia de la verdad (...). Esto en lo que muchos coinciden tiene que ser para ellos lo mismo y algo único. Pero de esto no se sigue de ninguna manera que la esencia en sí no pueda ser mutable (...). Si al concebir la mismidad de la esencia se sigue bajo los dictados de la lógica tradicional, se dirá inmediatamente, y desde esa posición con todo derecho: la idea de una mutabilidad de la esencia conduce al relativismo, sólo hay una verdad única e igual para todos, todo relativismo destruye el orden general, conduce a la pura arbitrariedad y a la anarquía. Pero el derecho de esta objeción contra la mutación de la esencia de la verdad se mantiene sólo mientras

[258] Revista de Filosofía *Meta*. Volumen 1, nº1, enero de 1987, pp. 129-144. Quintín Racionero «La suerte del marxismo», p. 40. Artículo que concluye con las siguientes palabras: "La suerte del marxismo me parece, así, que sobre todo nos llama a una tarea: la de pensar el postmarxismo".

[259] Hegel *Prólogo* a la *Fenomenología del Espíritu*: "También en el conocimiento filosófico tenemos que el devenir del ser-ahí como ser-ahí difiere del devenir de la esencia o de la naturaleza interna de la cosa".

> se mantenga la legitimidad de la representación de lo uno y lo mismo que en ella se presupone, lo que se denomina lo absoluto[260]".

A partir de la muerte de Dios no puede ya mantenerse la idea de Absoluto presidiendo la estabilidad frente al cambio. Ni mutabilidad significará relativismo ni estabilidad significará ya platonismo, sino que la articulación ser-devenir habrá de pensarse sin las nociones de absoluto y trascendencia, convenientemente descartadas como ideas de la razón o ilusiones filosóficas. El marxismo clásico se encontró con este problema y ni siquiera la penetrante mente de Marx pudo articular de modo coherente la determinación materialista del problema ontológico y epistemológico que supone la mutabilidad de la esencia.

El Marx maduro, diez años después de la publicación del libro I de *El Capital*, negará que posea o haya formulado una *filosofía de la historia*, que vendría a ser el *materialismo histórico*, indicando que su análisis del camino en el que surgió el capitalismo a partir de un régimen económico feudal, sólo se había cumplido en Inglaterra y que tan sólo era por ello plausible que se produjese un devenir análogo en otras naciones semejantes del continente europeo. Insistirá sin embargo en la tesis hegeliana de que la producción capitalista contiene ya en su interior el germen de su propia negación al dirigirse inexorablemente hacia la producción colectiva y el trabajo social, pero no será consciente de que semejantes tesis, de las que reconoce no ofrecer ninguna prueba, implican una filosofía de la historia:

> "Eso es todo. Pero no lo es para mi crítico. Se siente obligado a metamorfosear mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en el Occidente europeo en una teoría histórico-filosófica de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo, cualesquiera sean las circunstancias históricas en que se encuentre, a fin de que pueda terminar por llegar a la forma de la economía que le asegure, junto con la mayor expansión de las potencias productivas del trabajo social, el desarrollo más completo del hombre. Pero le pido a mi crítico que me dispense. (Me honra y me avergüenza a la vez demasiado). Tomemos un ejemplo. En diversos pasajes de *El Capital* aludo al destino que les cupo a los plebeyos de la antigua Roma. En su origen habían sido campesinos libres, cultivando cada cual su propia fracción de tierra. En el curso de la historia romana fueron expropiados. El mismo movimiento que los divorció de sus medios de producción y subsistencia trajo consigo la formación, no sólo de la gran propiedad fundiaria, sino también del gran capital financiero. Y así fue que una linda mañana se encontraron con que, por una parte, había hombres libres despojados de todo a excepción de su fuerza de trabajo, y por la otra, para que explotasen este trabajo, quienes poseían toda la riqueza adquirida. ¿Qué ocurrió? Los proletarios romanos se transformaron, no en trabajadores asalariados, sino en una chusma de desocupados más abyectos que los «pobres blancos» que hubo en el Sur de los Estados Unidos, y junto con ello se desarrolló un modo de producción que no era capitalista sino que dependía de la esclavitud. Así, pues, sucesos notablemente análogos pero que tienen lugar en medios históricos diferentes conducen a resultados totalmente distintos. Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas luego, se puede

[260] Martin Heidegger *Nietzsche*. Volumen I, 1.La voluntad de poder como arte. (18): «La fundamentación de las cinco proposiciones sobre el arte», pp. 145-146. Ediciones Destino. Barcelona 2000.

encontrar fácilmente la clave de este fenómeno, pero nunca se llegará a ello mediante el pasaporte universal de una teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica[261]".

En los *Grundrisse*[262] Marx había esbozado el *materialismo histórico*, pero luego abandonará la tarea filosófica de dar cuenta del cambio, centrándose en su cometido principal, la exposición de la estructura del modo de producción capitalista de la sociedad burguesa. En este sentido llevarán buena parte de razón los *althusserianos* al decir que el Marx de *El Capital* no se ocupará en absoluto del *materialismo histórico* sino de analizar sincrónica y por tanto filosóficamente, el modo de producción capitalista y la sociedad burguesa. Ya en los *Grundrisse* nos advertía de que ése era su tema. Pero se equivocarían al seguir a Marx, con un mesianismo que pondrá muy en entredicho su antihumanismo, en el abandono de la magna tarea filosófica de dar cuenta del devenir, ya que lo que hace el estructuralismo althusseriano es desentenderse del problema del cambio. Desgraciadamente, quien abundó algo más en el esbozo aporético dejado por Marx del *materialismo histórico* fue Engels, el San Pedro del marxismo escatológico, que tomó el problema como si estuviese resuelto ya desde la *Ideología Alemana*, incapacitado para ver en su Mesías esbozos de problemas abordados pero no resueltos, y con una potencia analítica muy inferior a la de su maestro.

No otra cosa le ocurre a quienes enarbolan la bandera de la *Filosofía del Presente*, queriendo con ello desentenderse del problema de la historia y no dándose cuenta que, precisamente, quien quiere estar al día, a la última, y huir de ese modo del anacronismo, lo que está asumiendo mediante semejante procedimiento es la *idea de progreso lineal de la historia*, que habría de colocarnos en una cima elevada desde la que mirar más lejos. Los marxistas han llamado a menudo a semejante asunción inconsciente de la escatología, ilustradamente secularizada, *modo de proceder científico*, para distinguirse de, y elevarse sobre, todo lo pretérito. Y la *hermenéutica* entiende la idea de filosofía del presente de un modo que también rechaza toda tematización del problema del desarrollo y del tiempo histórico, pero precisamente negando, en última instancia, toda idea de cientificidad e incluso la filosofía misma, y pretendiendo quedarse en un presente discontinuo y escindido de la historia, un universo histórico-efectivo donde el problema de las conexiones entre presente, pasado y futuro, queda relegado al olvido como un problema inexistente o insoluble.

El problema de la historiografía radica en que tiene que hacerse filosófica, ha de ser capaz de configurar un modo interpretativo que no reduzca los hechos sucedidos a hechos pasados y clausurados. Frente a la interpretación diacrónica de la historia es posible oponer otra de naturaleza sincrónica mucho más rentable, donde muchas de las posibilidades permanecerán abiertas por que los hechos sucedidos no aparecerán todos ellos como hechos consumidos, sino que una buena parte se nos mostrarán como sucesos aún efectivos. Al hablar del problema de la Historia como el de la posibilidad de articular un modo interpretativo sincrónico, que supere o complemente las insuficiencias del modo diacrónico habitual, es cuando nos topamos con la necesidad de una Filosofía de la Historia. Pero el problema es que *Sincronía e Historia*, en principio, se oponen, como Ser y Devenir, o Parménides y Heráclito. Se intentará entonces concebir una historia de lo ahistórico y se fracasará, pero entonces habrá que intentar una historia de lo transhistórico, esto es, de lo que, a diferencia de los detalles históricos más fugaces, permanece, se manifiesta en diferentes épocas y lugares, aunque rodeado de cosas diferentes y por así decirlo, con alguna mutación no esencial en su estructura y alrededor de ella. Porque si algo afecta a la estructura ya no hay una sincronicidad de un ser del que se pueda decir que se mantiene igual o que es lo mismo, sino que el ser original se habrá transformado, deviniendo otro. A esos dos tiempos distintos, al tempo del cambio de esencia y al tempo del cambio de existencia, los llamará Hegel, *devenir de la esencia*, al primero, y *devenir del ser-ahí*, al segundo, afirmando que la filosofía tendrá la función de ocuparse de ambos y de proporcionar, en ese sentido, una *Filosofía de la Historia*. El *materialismo histórico* fue el intento inacabado de Marx de hacerse cargo de semejante asunto y dar así cuenta de una Filosofía de la Historia en la que intervendrían al menos seis o siete variables o momentos.

[261] Karl Marx & Friedrich Engels *Correspondencia*. Tomo III. Seleccionada por el Instituto Marx-Engels-Lenin (Leningrado, 1ª edición alemana 1934). Ediciones de cultura popular. México (2ª edición española), 1972. Carta nº167. *De Marx al director del Otiechéstvennie Zapiski*. (El memorial de la patria). A finales de 1877.

[262] Karl Marx *Líneas Fundamentales de la Crítica de la Economía Política*. (*Grudrisse*: 1857-1858). OME 21. Editorial Crítica. Barcelona 1977.

Vamos a centrarnos a continuación en el caso particular más representativo de las anomalías del materialismo histórico, en la anomalía estética, que junto a la política, la científica y la filosófica, demuestra que no existe una teoría consistente del materialismo histórico dentro del marxismo clásico.

4. LA ANOMALÍA ESTÉTICA

La tragedia es, de entre el conjunto de los géneros literarios heredados de Grecia, la que ilustra en mayor medida la paradoja enunciada por Marx en la *Introducción a las Líneas Fundamentales de la Crítica de la economía política (Grundrisse)*, a propósito del arte griego en general y de la epopeya en particular. Los productos del arte, de acuerdo con el materialismo histórico, al igual que cualquier otro producto social, habrán de ir unidos a determinados modos de producción y a un determinado contexto histórico. Pero entonces se vuelve problemático el explicar la permanencia a lo largo del tiempo de productos que se gestaron en un determinado momento de la historia y bajo unas determinadas formas de producción. "¿Cómo explicar que permanezcan vivos, que sigan hablándonos cuando las formas de vida social se han transformado a todos los niveles y las condiciones necesarias a su creación se han desvanecido? Dicho de otro modo ¿cómo se puede afirmar el carácter histórico de las obras y del género trágico cuando se constata su permanencia a través de los siglos, su transhistoricidad?[263]". Lo clásico no sólo continúa proporcionando placer estético sino que además sirve como modelo y norma para la realización de lo nuevo.

[263] Jean Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Volumen II. Editorial Taurus. Madrid 1989. IV: «El sujeto trágico: historicidad y transhistoricidad», p. 85.

Marx no se ocupó nunca de realizar una teoría estética[264], no hizo una estética marxista, sino que se le presentó el problema ocasionalmente y no supo ni pudo, ni era su interés primordial, el resolverlo. Resulta tan ingenuo el pedir a Marx una teoría de la estética como pedirle una teoría física o una teoría sobre la ironía, y los alegatos en ese sentido parten de quienes toman un sistema filosófico como una explicación de la totalidad de los fenómenos en lugar de como una investigación teorética de una parcela particular de lo real. De lo que se ocupó Marx y se ocupó muy bien, fue de desvelar la estructura económica de la sociedad contemporánea, nada más, y nada menos. Marx plantea el problema de pasada. El arte no es su objetivo. En los *Grundrisse* tan sólo pretende señalar que existe una «relación desigual» entre el desarrollo general de la sociedad, la expansión de la producción material, la sucesión de los diversos modos de producción y la historia del arte. Las formas más elevadas del arte han podido nacer en sociedades muy poco desarrolladas lo que supone una aporía para el materialismo histórico.

Para salir del paso al problema Marx responde acudiendo a la ideología propia de su tiempo, según la cual, Grecia sería la infancia de la humanidad. Hoy ya nadie aceptaría semejante progresismo, pero en la época de Marx se asumía que el desarrollo de la colectividad era paralelo al desarrollo individual, de modo que respecto a la infancia que constituyera Grecia se nos dice: "¿Por qué la infancia histórica de la humanidad, allí donde se ha desarrollado de la forma más bella, no debería ejercer un encanto eterno, como un estadio que no ha de volver jamás? Hay niños mal educados y niños precoces. Muchos de los pueblos antiguos pertenecen a esta categoría. Los griegos fueron los niños normales. El encanto de su arte no está en contradicción con el estadio de la sociedad no desarrollada sobre el que creció. Es más bien su resultado, y está más bien ligado inseparablemente al hecho de que las condiciones sociales inmaduras, bajo las cuales surgió y únicamente podía surgir, no pueden volver jamás[265]". Resulta que hay otros pueblos antiguos, como el Chino, el Egipcio, el Persa, además de los griegos, que el materialismo histórico divide en tres grupos: a) niños mal educados, como los pueblos indoeuropeos quizá; b) niños precoces, como la antigua India anterior a las invasiones arias donde Marx presupone que existió el comunismo originario, quizá; c) niños normales, como los griegos. Pero resulta que, además, si bien se presupone que las condiciones sociales inmaduras en las que surgieron esos niños no podrán volver jamás, sus realizaciones si que se repiten o serán repetibles, esto es, volverán a existir también *bárbaros invasores*, e ilustrados artistas, como los griegos, en un dualismo maniqueo que se reproducirá sin cesar en todo puritanismo moderno y platonista. La analogía entre infancia individual e infancia colectiva o social sugiere la introducción de una férrea flecha del tiempo en la segunda derivándola de la primera, pero si bien es cierto que un individuo maduro no puede retornar a la infancia (aunque pueda nunca salir de ella), -Freud podría traerse a colación para discutir ese punto a partir de su idea de las regresiones infantiles-, no es cierto que una civilización no haya recaído y no pueda recaer en la barbarie, las guerras son una

[264] Véase mi: http://www.rebelion.org/docs/13771.pdf

[265] Karl Marx *Líneas Fundamentales de la Crítica de la Economía Política.* (Grudrisse: 1857-1858). Introducción. OME 21: traducción de Javier Pérez Royo. Editorial Crítica. Barcelona 1977, p. 35.

buena muestra de ello. Aunque, en rigor, civilización y barbarie coexisten siempre en todos los ordenes y en todos los tiempos.

En la actualidad nadie aceptaría la respuesta de Marx[266], el arte griego no nos recuerda la frescura e ingenuidad infantil, ya que por una parte, desde Freud ya no se concibe al niño como un ser angelical, sino como un perverso polimorfo, y por otra, el arte se revela como una anomalía del materialismo histórico, las que, anidan, no sólo en la concepción marxista de la historia, sino, aunque parezca paradójico, también en la autocomprensión monista del capitalismo actual[267]. El hacerse cargo de ella significará el necesario replanteamiento de un nuevo materialismo histórico que supere las anomalías del clásico. ¿Es la infancia, la ingenuidad, la naturalidad, lo que nos seduce en una tragedia griega, en las *Bacantes* de Eurípides, por ejemplo? ¿Deberíamos también suponer que es la infancia normal la que nos seduce en el *Banquete*, en el *Timeo*, en el *Parménides* o en la *República* de Platón? ¿Es una obra infantil la *Política* o la *Metafísica* de Aristóteles? Una infancia extraordinariamente despabilada y sofisticada, reconozcámoslo.

Marx afirma que el hombre es el único animal cuyos cinco sentidos no son sólo el resultado de la evolución biológica de las especies, sino también el producto de la historia social y cultural. Con ello el materialismo histórico se arriesga a introducir en la evolución una cuña lamarckista, a menos que se distinga bien y se tenga cuidado de no romper la separación y complementariedad entre el *genotipo* (información genética almacenada en los cromosomas del individuo) y el *medio ambiente* (suma total de las condiciones que afectan al individuo a lo largo de su vida), a la hora de dar cuenta del *fenotipo* (estructura física y constitución fisiológica del individuo). Respecto a los colectivos humanos y su devenir, ciertamente, la estructura de la mano y el modo social de producción, o trabajo, estarán relacionados; el sujeto se conformará de acuerdo con las condiciones materiales de existencia y de acuerdo con las condiciones genéticas de su desarrollo, conformándose en cuanto amalgama de herencia y medio ambiente. Desde aquí puede vislumbrarse la análoga relación respecto a la *Tragedia* que se produciría entre la herencia clásica y nuestras relaciones con ella. El género trágico, una vez constituido como espacio formal, permanecería como una estructura que transitaría por la historia recibiendo diversos contenidos. No habría de descartarse, aquí tampoco, la posibilidad de cambios estructurales a lo largo del tiempo, ya de manera impremeditada o con intención consciente; puesto que en la biología el proyecto genoma implica la posibilidad de intervención a nivel estructural, una intervención que nos resulta mucho más familiar en la

[266] Es de destacar como incluso vacas sagradas del intelectualismo internacional hablan de Marx sin haberle leído, pues sólo así se explica lo que sobre este asunto particular nos dice George Steiner: "Como casi todos los posrománticos, especialmente alemanes, Marx estaba obsesionado con la magnificencia de la antigua Grecia, y consideraba la antigua cultura griega como la más alta cima alcanzada por el ser humano, tanto desde el punto de vista artístico como filosófico, poético, e incluso de alguna manera político". George Steiner *Nostalgia del absoluto.* Ediciones Siruela, Madrid 2001, 4ª, p. 24. Libro que reúne una serie de conferencias pronunciadas por la radio en 1974 por el intelectual citado en las que se nos asegura que el marxismo, el estructuralismo y el psicoanálisis no serían más que mitologías sustitutivas de las religiones tradicionales.

[267] Sobre este punto véase mi artículo sobre los enlaces de estructuras bajo el capitalismo neoimperialista actual: «*Ensamblajes estructurales en la era del capitalismo*», en: http://www.rebelion.org/opinion/royo141002.htm

literatura. El tiempo de la historia y el tiempo de la biología, en lo que respecta a los cambios estructurales, no son el mismo, pues hasta ahora el primero se medía en cientos o miles de años, mientras que el segundo, en cientos de miles o de millones de años. Pero el tiempo de la intervención a nivel estructural global, (que habría que distinguir de la posibilidad, si es que la hay, del cambio revolucionario parcial), el tiempo de las revoluciones a gran escala, sí que es el mismo en todos los órdenes. Kuhn entenderá el tiempo revolucionario de las ciencias de un modo que bien podría ajustarse al de la política, las artes o la filosofía, conllevando un cambio de todos los órdenes el poder hablar de revolución en términos de nueva era o cambio de época. ¿Sería el equivalente evolutivo un cambio a nivel de especie? De ese es del que trata Engels al hablar de importancia de la mano en la transformación del mono en hombre, pero quintaesenciando el factor trabajo entre lo que debieron ser una pluralidad de factores. Detengámonos de todas formas en éste.

Lo que continuamente afirman Marx y Engels de la relación de la mano y el trabajo, que la mano crea el trabajo, pero que el trabajo también crea la mano, dado que la mano es a la vez el órgano y el producto del trabajo, lo repite el primero en los *Grundrisse* en relación con el arte y sus obras: "El objeto de arte y lo mismo ocurre con cualquier otro producto-:- crea un público sensible al arte y capaz de disfrutar de la belleza. La producción produce, por lo tanto, no sólo un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto. La producción produce, por lo tanto, el consumo 1) en cuanto crea el material para él; 2) en cuanto determina la forma de consumo; 3) en cuanto que engendra como necesidad en los consumidores los productos creados por primera vez por ella como objetos. La producción produce, por lo tanto, el objeto del consumo, la forma del consumo, el impulso al consumo. Del mismo modo, el consumo produce la *disposición* del productor, en cuanto que lo solicita en forma de necesidad que da una finalidad a la producción[268]". Aquí se reconoce el proceso de *feedback* que, partiendo de la producción y teniéndola por lo ontológicamente primero, lleva a la determinación de la producción misma por el consumo. Y a la inversa de cómo se nos plantea respecto a la belleza, respecto a su contrario tendremos que la televisión basura creará asimismo un público insensible al arte e incapaz de disfrutar de la belleza.

Jean Pierre Vernant sostendrá por tanto, a partir de la posición marxiana mencionada, que la invención de la tragedia griega no sólo producirá obras literarias (objetos) sino asimismo un sujeto trágico y una conciencia trágica, que no serán, finalmente, algo exclusivo de la antigüedad griega, sino que, a pesar de su deuda con la tradición, permanecerá más allá de su tiempo:

> "No hay visión trágica fuera de la tragedia y del género literario cuya tradición ha iniciado. Desde este punto de vista, el estatuto de la tragedia griega es comparable al de una ciencia, como la geometría euclidiana, o al de una disciplina intelectual tal y como la instituyen Platón y Aristóteles al fundar sus escuelas. (...) Un nuevo objeto que se constituye: el espacio en su idealidad abstracta, (...) un sector de lo real, un nuevo tipo de operación mental, útiles intelectuales ignorados hasta entonces-. Platón y Aristóteles, la Academia y el Liceo, representan la inauguración de una práctica filosófica, (...) representan la constitución de un vocabulario, de una forma de discurso, de un modo de argumentación, de un pensamiento filosófico. Todavía hoy, filosofar supone integrarse a esta tradición, situarse dentro del horizonte intelectual despejado por el movimiento filosófico, sin duda para ampliarlo, para modificarlo o ponerlo en tela de juicio, pero siempre insertándose en su línea, retornando los problemas en el punto en que fueron elaborados por todos los filósofos precedentes[269]".

[268] Karl Marx Grudrisse, op.cit, pp. 15-16.

El horizonte del arte, de la filosofía y de la ciencia, no se circunscribe al que les vio nacer, se creó entonces un *horizonte*, ciertamente finito, ilimitado pero finito, y en dependencia umbilical con el contexto trascendido pero pregnante en el que fueron constituidas en cuanto disciplinas. Respecto a las ciencias no será necesario que nos detengamos a presentar sus anomalías con respecto al materialismo histórico, que en su versión más burda reduce el espacio teorético que se pueda abrir en un momento dado a las condiciones del desarrollo tecnológico, sin apercibirse de que momentos de alta tecnología han convivido con la ausencia de teorización y viceversa, que momentos de tecnología rudimentaria han convivido con la gestación de importantes teorías. Si logramos argumentar convincentemente el fenómeno de la anomalía estética, en cuanto espacio formal de dudosa constitución en comparación con el científico y el filosófico, los otros dos nos vendrán dados por añadidura, aunque sus anomalías sean mucho más difíciles de demostrar:

> "Si a las obras de Shakespeare, de Racine o a determinadas obras contemporáneas, se les puede llamar tragedias, es porque con los desplazamientos, con los cambios de perspectivas unidos al contexto histórico, se enraízan en la tradición del teatro antiguo en donde encuentran, ya trazado, el marco estético propio del tipo de dramaturgia que instauró la conciencia trágica al proporcionarle su total forma expresiva[270]".

Aristóteles afirmará en su *Poética* que "el mito es el principio y como el alma de la tragedia" (1450a). Pero ¿cómo traducir, aquí, la palabra *mythos*? ¿Está claro que además de ser el principio (*arché*) sería como el alma (psyché, *physis*) de la tragedia? La *esencia de la tragedia* es el *mythos*, afirmará Marx como prueba de que el horizonte de la creación trágica habría desaparecido en un mundo sin héroes y dioses. Levi-Strauss, sin embargo, nos familiarizará con una forma de ver la estructura del *mythos*, más filosófica que literaria, donde su esencia no estaría ya en los *contenidos*, relatos de héroes y dioses, sino en la *forma*, en el conjunto de mitemas o elementos estructurales, como su análisis del mito de Edipo revela; pero si bien constituye la vía estructuralista una mejoría en la comprensión de la esencia de la tragedia, sigue restando como atematizada la cuestión enunciada a partir de Hegel y de la que debía hacerse cargo la filosofía, esto es, la cuestión del *devenir de la esencia*: aquí, la del devenir de las estructuras.

Las preguntas a contestar, dejadas en este momento solamente enunciadas, son las siguientes: 1) ¿Qué hay de común entre una tragedia de Esquilo y una tragedia de Shakespeare? Pregunta acerca de la esencia inmutable (si es que la hay) de la tragedia. Para responderla

[269] Jean Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet, op. cit, p. 89.
[270] Jean Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet, Ibid.

habrá que realizar un análisis comparativo de una tragedia de cada autor. 2) ¿Qué hay de común entre el contexto de la tragedia clásica y el de la tragedia moderna? Pregunta acerca de lo que ha cambiado (tanto en el plano esencial o formal como en el plano material o de contenido) entre el mundo moderno y el clásico en relación con la obra de arte trágico. Lo que involucra, a su vez, el doble proceso *devenir de la esencia* y *devenir del ser-ahí*. El *materialismo histórico*, pretendiendo huir de la caída en el idealismo, habría privilegiado el devenir del ser-ahí, sobre el devenir de la esencia, cayendo con ello en un materialismo mecanicista grosero, un empirismo grosero y un proletarismo grosero.

SECCIÓN SEXTA
LA ETERNA CUESTIÓN DE LA PRÁXIS

"Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo (...). Llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, *producere*"
(Heidegger *Carta sobre el humanismo*).
"¡Pero del saber al hacer hay de nuevo un salto!"
(Wittgenstein *Investigaciones Filosóficas*, 505).

Marx escribió en una época en la que no había ningún socialismo real, casi ningún país del que no le expulsaran, y, sin embargo, hoy parece que no tiene sentido pensar con Marx porque ya no existe la URSS. Muchos realistas políticos, adoradores de los poderes efectivos y reinantes, así argumentan al abandonar el barco o cambiar de chaqueta. ¡Tampoco existía la URSS cuando Marx escribió toda su obra, sino la Rusia zarista y otras monarquías absolutas! Tampoco existía la ONU cuando Kant escribió la *Paz Perpetua* pero, retrospectivamente y pese a que la institución luego creada esté en crisis y nunca haya alcanzado la suficiente fuerza, no se puede decir que la *Paz Perpetua* de Kant fue, es y será, mera ideología. ¿Acaso es *El Capital* de Marx una supuración ideológica del modo de producción capitalista? No lo creemos.

Lo antedicho es prueba suficiente de que no es necesario –para poder defender la relevancia del quehacer teorético de la filosofía escrita a la hora de la transformación del mundo en que vivimos– ir hasta el *Fedro* y recoger, dentro de la ambivalencia con la que Platón trataba a la escritura, ese extraño poder de las «semillas inmortales», de esas letras escritas que fructifican en el porvenir al ser despertadas por un lector. Puesto que, por una parte, aunque mucha labor escrita acabe en el basurero de la Historia, y, por otra, no pueda decirse que haya poema que deje intacto al mundo, hay bastantes ejemplificaciones de la encarnación no mística del *lógos* como para tenerla por inane.

Kant, John Stuart Mill o Bertrand Russell, junto a otros, bien pueden ser tomados como ejemplos de una cierta clarividencia respecto a la incidencia práxica de sus respectivos

quehaceres teoréticos, volcados en escritura. Y aunque el primero considerase sus textos más políticos como meros divertimentos, en ellos declaraba que: «Esta esperanza de tiempos mejores, sin la cual nunca hubiera entusiasmado al corazón humano un deseo serio de hacer algo provechoso para el bien universal, también ha ejercido siempre su influjo sobre la labor de los bienpensantes»[271]. La anticipación en la imaginación de que vayan a darse otras modalidades del pensar –y otras posibilidades del existir– mueven a la acción y otorgan al *actor* la sensación de que otros mundos son posibles. Y si bien el acto teorético de contemplar lo existente pudiera no tener ulterior consecuencia al permanecer en la mente, no es ya lo mismo al ponerlo por escrito y ofrecerlo a la luz pública. Las ideologías que rodean a todo arte y todo pensamiento y sobre todo a la política, son mucho más densas que las que se aprecian en algunas estructuras en las que se han descubierto desde la antigüedad regularidades geometrizantes. De ahí que la pretensión de hablar en nombre de la razón o en nombre de los otros siempre entrañe la incapacidad de hacerse consciente de los propios prejuicios. Con todo la música, la gramática, las matemáticas o la filosofía no pueden ser, en sí mismas, en su consideración estructural o formal, ni reformistas ni reaccionarias, ni reaccionarias conservadoras ni reaccionarias revolucionarias, sino que depende del contenido determinante que las encarne y del uso pragmático que se haga de ellas el cómo se determine el envoltorio ideológico que las circunda y que, no obstante, las atraviesa por completo.

Sólo obrando se aprende, decía el *Zaratustra* de Nietzsche, y tan sólo quien, *vanitas vanitatum*, desespera paradójicamente de cualquier realización, pero mientras la hace de hecho –acometiendo su propia desesperanza–, se niega a aprender, recayendo una y otra vez en los mismos errores de cálculo o en la misma paradoja. Pero, a la inversa de lo que podría pretenderse, un punto neurálgico de la subversión del *nihilismo* está implicado en el hecho de que ni la Historia ni los hombres hayan acabado por aprender dicha lección: se sigue recayendo en los mismos errores, se repiten de nuevo todos los fantasmas, pero no por eso se deja de actuar ni de promover nuevos cálculos.

Reforma, conservación y revolución señalan los tres modos de la «praxis política» que resultan de tener en cuenta unas relaciones sociales ya dadas, pues es necesario que haya algo que reformar, conservar o revolucionar. Pero ahora tenemos que detenernos en la existencia de la *teoría* y en el problema de la articulación de ésta con la *praxis*, un problema previo al de los modos políticos de la misma. Hay una acción teórica concreta, especial, que algunos pensadores han abordado con anterioridad y cuya dilucidación resulta de la mayor importancia para la actualidad. Nos referimos a la determinación teórica de la pregunta leninista por el «¿qué hacer?» que de algún modo pretendemos correlativa a la pregunta kantiana por el «¿qué es el hombre?». Para ello vamos a centrar la atención en ese Kant que reflexiona mundanamente sobre la *teoría y la praxis* y, también, en ese punto preciso en el que Marx abordó la misma cuestión, constatando las afinidades entre la *Tesis 11 sobre Feuerbach* del segundo con el ensayo sobre *Teoría y Práctica* del primero.

[271] Immanuel Kant, En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica», III, 308/309, [1793]. En: Kant *Teoría y Práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 54.

Dejaremos de lado del texto de Kant que utilizamos para pensar en el asunto el que en el mismo se excluya a las mujeres de la ciudadanía u cualesquiera otros momentos en los que no suscribimos el pensamiento del filósofo, deteniéndonos más bien en lo que tanto nosotros como la posteridad hemos considerado digno de recibo y no en lo que se manifiesta desencaminado. Pues de lo que se trata es de tomar lo productivo de un pensamiento y pensar a partir de esa fecundidad, haciendo *filosofía del presente* y ya no tanto historiografía. Si bien una señalización de lo que se deja de lado en un pensador tampoco esté de menos.

Yendo entonces a la famosa tesis de Marx vemos que parece distinguir entre «interpretar el mundo» y «transformarlo», aunque en cierta forma *la teoría* sea ya una forma de acción. Pensar es ya hacer algo, es una *praxis*, no es un no hacer nada, pero puede ser un hacer insuficiente, de ahí la famosa *Tesis 11 sobre Feuerbach*: «Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de maneras diferentes; ahora lo que importa es *transformarlo*», con lo que deja claro que adopta una vinculación entre *teoría y praxis* que puede no darse o que *en otros* filósofos (¿todos los otros?) no se ha dado. El joven Marx ve la necesidad de interpretar adecuadamente la realidad para poder llegar a transformarla, no como mero ejercicio intelectivo o deriva ideológica e imaginaria, pero exagera al considerarse el primero en tener tal cosa presente. Desde luego que interpretar adecuadamente lo existente significa *representarse* lo existente ante la conciencia y hacerlo no de cualquier manera, sino de forma correcta; estando el filósofo-político por excelencia completamente dentro de la forma moderna de concebir la filosofía. Una forma no única, quizás, pero tampoco descartable, pese a sus extravíos; una forma que ha de ser purgada y acaso recuperada en la actualidad.

El realista político actual, el «reaccionario conservador» que rechaza cualquier propuesta de cambio, ya tibia o reformista ya radical o revolucionaria, adquiere en Kant la voz del *se dice*, de ese impersonal rebaño-masa que habla en cada época a través de la áspera voz del intelectual orgánico-integrado:

> "Pero los Estados -se dirá- no se someterán jamás a tales leyes coactivas, y la propuesta de un Estado universal de pueblos bajo cuyo poder deberían acomodarse voluntariamente (312/313) todos los Estados particulares para obedecer sus leyes, por muy bien que suene en la teoría de un Abbé de Saint Pierre o de un Rousseau, no es válida, sin embargo, para la práctica; porque, además, así es como consideraron a tal propuesta grandes estadistas, y más aún los jefes de Estado, quienes siempre la han tenido por sospechosa de ser una idea pedante y pueril, salida de la escuela. Por mi parte, en cambio, confío en la teoría, pues ésta parte del principio jurídico de cómo *debe ser* la relación entre hombres y entre Estados, y recomienda a los dioses de la Tierra la máxima de proceder siempre, en sus disputas, de modo tal que con él se introduzca ese Estado universal de los pueblos, admitiéndolo como posible (*in praxi*) y como *capaz de existir*. Pero, a la vez, también confío (*in subsidium*) en la naturaleza de las cosas, que lleva por la fuerza a donde no se quiere ir de buen grado (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*[272]). Y en la naturaleza de las cosas se incluye asimismo la naturaleza humana; como en esta

[272] «El destino conduce a quien se le somete y arrastra a quien se le resiste.» Séneca, Epístolas morales a Lucilio, XVIII, 4. Frase latina que también cita Kant en *La paz perpetua* y con la que, por otra parte, Spengler termina su *La decadencia de Occidente*.

quehaceres teoréticos, volcados en escritura. Y aunque el primero considerase sus textos más políticos como meros divertimentos, en ellos declaraba que: «Esta esperanza de tiempos mejores, sin la cual nunca hubiera entusiasmado al corazón humano un deseo serio de hacer algo provechoso para el bien universal, también ha ejercido siempre su influjo sobre la labor de los bienpensantes»[271]. La anticipación en la imaginación de que vayan a darse otras modalidades del pensar –y otras posibilidades del existir– mueven a la acción y otorgan al *actor* la sensación de que otros mundos son posibles. Y si bien el acto teorético de contemplar lo existente pudiera no tener ulterior consecuencia al permanecer en la mente, no es ya lo mismo al ponerlo por escrito y ofrecerlo a la luz pública. Las ideologías que rodean a todo arte y todo pensamiento y sobre todo a la política, son mucho más densas que las que se aprecian en algunas estructuras en las que se han descubierto desde la antigüedad regularidades geometrizantes. De ahí que la pretensión de hablar en nombre de la razón o en nombre de los otros siempre entrañe la incapacidad de hacerse consciente de los propios prejuicios. Con todo la música, la gramática, las matemáticas o la filosofía no pueden ser, en sí mismas, en su consideración estructural o formal, ni reformistas ni reaccionarias, ni reaccionarias conservadoras ni reaccionarias revolucionarias, sino que depende del contenido determinante que las encarne y del uso pragmático que se haga de ellas el cómo se determine el envoltorio ideológico que las circunda y que, no obstante, las atraviesa por completo.

Sólo obrando se aprende, decía el *Zaratustra* de Nietzsche, y tan sólo quien, *vanitas vanitatum*, desespera paradójicamente de cualquier realización, pero mientras la hace de hecho –acometiendo su propia desesperanza–, se niega a aprender, recayendo una y otra vez en los mismos errores de cálculo o en la misma paradoja. Pero, a la inversa de lo que podría pretenderse, un punto neurálgico de la subversión del *nihilismo* está implicado en el hecho de que ni la Historia ni los hombres hayan acabado por aprender dicha lección: se sigue recayendo en los mismos errores, se repiten de nuevo todos los fantasmas, pero no por eso se deja de actuar ni de promover nuevos cálculos.

Reforma, conservación y revolución señalan los tres modos de la «praxis política» que resultan de tener en cuenta unas relaciones sociales ya dadas, pues es necesario que haya algo que reformar, conservar o revolucionar. Pero ahora tenemos que detenernos en la existencia de la *teoría* y en el problema de la articulación de ésta con la *praxis*, un problema previo al de los modos políticos de la misma. Hay una acción teórica concreta, especial, que algunos pensadores han abordado con anterioridad y cuya dilucidación resulta de la mayor importancia para la actualidad. Nos referimos a la determinación teórica de la pregunta leninista por el «¿qué hacer?» que de algún modo pretendemos correlativa a la pregunta kantiana por el «¿qué es el hombre?». Para ello vamos a centrar la atención en ese Kant que reflexiona mundanamente sobre la *teoría y la praxis* y, también, en ese punto preciso en el que Marx abordó la misma cuestión, constatando las afinidades entre la *Tesis 11 sobre Feuerbach* del segundo con el ensayo sobre *Teoría y Práctica* del primero.

[271] Immanuel Kant, En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica», III, 308/309, [1793]. En: Kant *Teoría y Práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 54.

Dejaremos de lado del texto de Kant que utilizamos para pensar en el asunto el
el mismo se excluya a las mujeres de la ciudadanía u cualesquiera otros momentos en l
no suscribimos el pensamiento del filósofo, deteniéndonos más bien en lo que tanto nc
como la posteridad hemos considerado digno de recibo y no en lo que se manifiesta
caminado. Pues de lo que se trata es de tomar lo productivo de un pensamiento y p
partir de esa fecundidad, haciendo *filosofía del presente* y ya no tanto historiografía.
una señalización de lo que se deja de lado en un pensador tampoco esté de menos.

Yendo entonces a la famosa tesis de Marx vemos que parece distinguir entre «inte
el mundo» y «transformarlo», aunque en cierta forma *la teoría* sea ya una forma de a
Pensar es ya hacer algo, es una *praxis*, no es un no hacer nada, pero puede ser un hace
ficiente, de ahí la famosa *Tesis 11 sobre Feuerbach*: «Los filósofos se han limitado a *inte*
el mundo de maneras diferentes; ahora lo que importa es *transformarlo*», con lo que dej
que adopta una vinculación entre *teoría y praxis* que puede no darse o que *en otros* fil
(¿todos los otros?) no se ha dado. El joven Marx ve la necesidad de interpretar adecuada
la realidad para poder llegar a transformarla, no como mero ejercicio intelectivo o
ideológica e imaginaria, pero exagera al considerarse el primero en tener tal cosa pr
Desde luego que interpretar adecuadamente lo existente significa *representarse* lo ex
ante la conciencia y hacerlo no de cualquier manera, sino de forma correcta; esta
filósofo-político por excelencia completamente dentro de la forma moderna de conc
filosofía. Una forma no única, quizás, pero tampoco descartable, pese a sus extravíc
forma que ha de ser purgada y acaso recuperada en la actualidad.

El realista político actual, el «reaccionario conservador» que rechaza cualquier pro
de cambio, ya tibia o reformista ya radical o revolucionaria, adquiere en Kant la voz
dice, de ese impersonal rebaño-masa que habla en cada época a través de la áspera
intelectual orgánico-integrado:

> "Pero los Estados -se dirá- no se someterán jamás a tales leyes coactivas, y la propuesta de un Estado universal de pueblos bajo cuyo poder deberían acomodarse voluntariamente (312/313) todos los Estados particulares para obedecer sus leyes, por muy bien que suene en la teoría de un Abbé de Saint Pierre o de un Rousseau, no es válida, sin embargo, para la práctica; porque, además, así es como consideraron a tal propuesta grandes estadistas, y más aún los jefes de Estado, quienes siempre la han tenido por sospechosa de ser una idea pedante y pueril, salida de la escuela. Por mi parte, en cambio, confío en la teoría, pues ésta parte del principio jurídico de cómo *debe ser* la relación entre hombres y entre Estados, y recomienda a los dioses de la Tierra la máxima de proceder siempre, en sus disputas, de modo tal que con él se introduzca ese Estado universal de los pueblos, admitiéndolo como posible (*in praxi*) y como *capaz de existir*. Pero, a la vez, también confío (*in subsidium*) en la naturaleza de las cosas, que lleva por la fuerza a donde no se quiere ir de buen grado (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*[272]). Y en la naturaleza de las cosas se incluye asimismo la naturaleza humana; como en esta

[272] «El destino conduce a quien se le somete y arrastra a quien se le resiste.» Séneca, Epístolas m
Lucilio, XVIII, 4. Frase latina que también cita Kant en *La paz perpetua* y con la que, por otra parte, S
termina su *La decadencia de Occidente*.

> última siempre continúa vivo el respeto por el derecho y el deber, no puedo ni quiero considerarla hundida en el mal hasta el extremo de que la razón práctica moral, tras muchos intentos fallidos, no vaya a triunfar finalmente sobre el mal y no nos presente la naturaleza humana como digna de ser amada. Así pues, también desde el punto de vista cosmopolita se mantiene la tesis: lo que por fundamentos racionales vale para la teoría, es asimismo válido para la práctica[273]".

Nosotros, con Kant, *confiamos en la teoría*, admitiendo que las propuestas teóricas racionalmente fundamentadas son «posibles» *en la praxis* y en que serán capaces de llegar a existir, pero, contra Kant, *no confiamos, subsidiariamente*, en que la naturaleza de las cosas colabore especialmente en ello. Estamos entre los que rechazan toda teleología y toda acción de la Providencia (o del destino), pero no por ello entre los que rechazan todo *progreso*, aunque certifiquemos sus desmanes y sus elevados costes. No seguimos al Kant que afirma que «la idea de una historia universal (...) implica en cierto sentido un hilo conductor *a priori*»[274]. Sostenemos que el progreso no es ni tan extenso como quieren los progresistas ni tan exiguo como pretenden los misántropos. A diferencia de Kant, sostenemos que esa naturaleza de las cosas, que incluye a la naturaleza humana, no contiene, al menos necesariamente, la noción de *respeto* (identificable con ese *aidós* griego o *sentimiento moral* acompañante de la *diké* o justicia, que otros relacionan con el *éleos*, la *piedad*), sino que dicha noción puede aparecer y desaparecer de la naturaleza humana, como desaparece de Aquiles pero permanece en Héctor en la saga homérica. Y aquí también basta entonces con la *posibilidad* como para poder esperar las mejores cosas de la naturaleza humana y no las peores, arribando a la filantropía antes que a la misantropía.

Pero Althusser nos advirtió ya con suficiente fuerza sobre los peligros de los burgueses filántropos, recogiendo las invectivas de Marx contra los socialdemócratas de su tiempo e iniciando con ello el debate humanismo / antihumanismo que, bajo diversos ropajes, retorna una y otra vez en la arena de la discusión filosófico-política. Aunque Nietzsche, uno de los padres del «antihumanismo» teórico, ya nos había advertido con anterioridad que lo que se combate con ese término no es el *humanismo clásico*, renacentista (Pico de la Mirándola[275]) e ilustrado (Voltaire y Rousseau), sino lo que llamamos aquí nosotros «humanitarismo», esos falsos motivos éticos con los que una mirada demasiado condescendiente consigo misma procura comprarse una buena conciencia:

[273] Immanuel Kant, En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica», III, 308/309 [1793]. En: Kant, *Teoría y Práctica*. Op.cit., pp. 59-60.

[274] Immanuel Kant, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, 1784. Ver igualmente: *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*, 1798, & *El fin de todas las cosas*, 1794. Ya en sus tempranas *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*, 1764, Kant recogía la funesta doctrina del liberalismo económico de Adam Smith, tan acorde con el providencialismo: "Los que tienen fijamente presente su yo más querido, como el único punto de referencia de sus preocupaciones, y que procuran que todo gire en torno al egoísmo, como alrededor de un gran eje, son la mayoría y nada puede ser más ventajoso pues éstos son los más asiduos, los más ordenados y los más cuidadosos. Dan a todo un porte y una firmeza, siendo además de utilidad general sin pretenderlo" (Sección segunda, 227).

[275] Según Pico de la Mirandola el hombre es un "cruce de la eternidad estable con el tiempo fluyente" («stabilis evi et fluxi temporis interstitium»). En: *De la dignidad del hombre*. [1.§2.3]. Editora Nacional, Madrid 1984, p. 103.

> "*Hay dos clases de negadores de la moral*. Negar la moralidad eso puede querer decir ante todo: negar que los motivos éticos que pretextan los hombres sean los que realmente les han impulsado a sus actos (...). Es necesario que cambiemos nuestra manera de ver, para llegar por fin, quizás demasiado tarde, a renovar nuestra manera de sentir[276]".

Reconocido esto y denunciado incansablemente el que las Leyes hayan servido de cobertura jurídico-económica al imperio mundial de los Estados Unidos y Occidente, tenemos no obstante la obligación, como pensadores, de no reducir la totalidad del fenómeno ético, jurídico y político, a las servidumbres que las instituciones, ciertamente, rinden al medio económico en el que se insertan. Podremos preguntarnos: ¿Cuál es el origen de esas leyes? ¿Quiénes son aquí los idealistas, los platónicos dogmáticos y quiénes los auténticos materialistas? ¿Qué es eso de la ONU?, ¿a quiénes ha servido? A raíz de esas preguntas vemos deslizarse la funesta doctrina de la fuerza bruta, según la cual ser materialista significará dejarse de filosofías, dejarse de homilías de monjita de clausura y de palabrería vana y hueca y decir de una vez por todas que el poder y la fuerza lo deciden todo, que la política, la justicia, las artes y las ciencias son inocuas, que la explotación del hombre por el hombre es la condición necesaria en la que se puede desenvolver lo que llamamos civilización. Pero aquí sostendremos que el cosmopolitismo, bien entendido, es un predicado políticamente posible de nuestra existencia, enfrentándonos a esos posicionamientos negacionistas del universalismo pluralista que constituyen la verdadera victoria ideológica del capitalismo; ya que son pensamientos semejantes los que suponen la verdadera consumación del nihilismo y los que entroncan con la pesimista sabiduría de Sileno.

Es necesario mostrar la falacia de la idea del imperio absoluto de la naturaleza depredadora, ya que la máquina de guerra mundial se aprovecha de esa bomba lingüística para destruir con ello todo idealismo, la esperanza y la solidaridad, la preocupación por los demás y el impulso a mejorar la sociedad en que se vive; pues opera sustituyendo esos peligrosos sentimientos por el egoísmo narcisista y el resentimiento retorcido, para que un cinismo generalizado se apodere de las masas y se llegue a la conclusión de que todo cambio es a peor y que el sistema capitalista, con su consustancial desigualdad y su opresión, es lo mejor que se puede alcanzar.

No deja de ser comprensible que la potencia de fuego informativo de la sociedad moderna haya conseguido un extenso éxito en el nivel de la conciencia de las masas; prueba de ello es que las últimas guerras del siglo XX y las que han jalonado el comienzo del siglo XXI han demostrado que los capitalistas «humanitaristas» poseen ya la capacidad material de transformar y maquillar su urgencia militar, haciéndola pasar por la supuesta urgencia moral prioritaria de la humanidad. Por eso el humanista Noam Chomsky, en nuestros días, ha condenado firmemente la pretensión de que la intervención de la OTAN en Yugoslavia fuese una «guerra humanitaria», ridiculizando la noción, y ahora dice sin cesar lo mismo que

[276] Friedrich Nietzsche, *Aurora*, §103. Del clásico sentir (inteligir) por la vista platónico, ese «ver» indoeuropeo, hasta el «oír» semítico derridiano, llegando hasta el «tocar» aristotélico-nancyano. Aparece así el programa de toda una revolución de los sentidos. Para ello Nietzsche pide en numerosas ocasiones que se agudice el «olfato».

dijese el antihumanista Althusser antaño, que «*la mejor manera de solucionar los problemas de miseria y violencia de este mundo es dejar de producirlos*». Nada se gana llevando médicos voluntarios a curar los agujeros de bala que nuestras armas y soldados generan. Ahora bien: ¿Está en nuestro poder dejar de producir miseria y violencia? ¿Es otro mundo posible? ¿Es una cuestión individual, colectiva, estructural, global?... Ello nos lleva a la cuestión de dirimir lo que se encuentra en nuestro poder de lo que no depende de nosotros, teniendo en cuenta que las activas esperanzas para un mejor futuro no dependen tan sólo de la acción que ha de acompañar a toda buena voluntad.

El humanitarismo vulgar es aquel que considera al hombre abstracto como omnipotente, y así, paradójicamente, se considera el sujeto alienado de nuestro tiempo; aquel que cuanto más sometido se encuentra más libre se cree. Pero Epicuro ya nos decía en su *Carta a Meneceo*: «*hay que rememorar que el porvenir ni es nuestro ni totalmente no nuestro, para que no aguardemos que lo sea totalmente ni desesperemos de que totalmente no lo sea*». Con lo que vemos que quizás la respuesta a la pregunta por la posibilidad de dejar de explotar y asesinar no sea tajante, pero si se inclina hacia la conclusión de que no está en nuestro poder nada, entonces arribaremos a la misantropía; mientras que si se inclina hacia la tesis que sostiene que algo, quizás mucho, está en nuestro poder, entonces dejar de matar será algo posible, factible; arribándose con ello a la esperanza y al optimismo, no siempre descartables como fachadas hipócritas de poderes inconfesables, ni como ilusiones vanas de almas cándidas.

El optimismo ilustrado es el que se deriva, según Kant, del *punto de vista cosmopolita* por eso Lyotard, al tratar de *El entusiasmo* en su libro que porta tal título, muestra que en Kant lo histórico-político estaría ligado al sentimiento de *lo sublime* y al «entusiasmo», funcionando más por signos y por analogías que mediante el conocimiento especulativo; pues no se podría presentar el objeto político en el tiempo presente; sino, tan sólo, indicar una dirección posible en *comunidad de sentimiento*. No es necesario estar completamente de acuerdo con Lyotard en su excesiva aproximación de lo histórico-político a la *Crítica del juicio*, interpretación que coopera con sus propias tesis sobre el fin de los grandes relatos, pero sí que nos parece esencial que se retenga cómo detecta y presenta en Kant el alejamiento de lo histórico-político respecto de lo especulativo, hasta llegar a un lugar que no es el reino de lo «objetivo» o desinteresado en absoluto: «Aquí [en el texto *Was ist Aufklärung?*] se trata de un interlocutor a quien hay que dar la fuerza de luchar (...). Hay que arrancar a ese interlocutor de la perversa fascinación del indiferentismo, del *todo da lo mismo* y también de la melancolía del *no valemos nada*»[277]. En la escritura misma y no ya en el propio autor parece latir una intencionalidad.

Pero no se puede desgajar el filósofo del hombre o del ciudadano responsable y crítico cuando se tocan temas políticos y mundanos, aunque en la más alta abstracción y formalización del pensamiento, *lejos del mundanal ruido* –como diría Fray Luis– se pueda casi llegar a una analogía con el quehacer científico atribuible a la geometría clásica y rozar la pureza divina del concepto inmaculado. En el terreno histórico-político están involucradas siempre otras cosas que envuelven al pensamiento y nunca podremos estar del todo seguros de haber

[277] Jean-François Lyotard, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia* [1986], Gedisa. Barcelona, 1994, pp. 116-117.

dejado de lado esos envoltorios ideológicos o no tan ideológicos que circundan a la filosofía y le dan su plena consistencia.

Respecto a la idea kantiana de «comunidad de sentimiento» (*gemeinschaftlichen Sinn*), «sentido comunitario» y «sentido común», podemos ver entre sus comentaristas actuales cómo sirve tanto para explicar *el arte* como para explicar el *nacionalismo* o la *tribu*, así como para justificar la *democracia*. La «comunidad» precedente terrestre de lo que el mundo llamaba «comunismo», se ha convertido hoy en un concepto desgajado de la economía; vinculación proscrita por unos poderes interesados en ocultar esa determinación esencial. Pues tanto el neoliberalismo globalizador como el identitarismo tribalista se han ocupado intensamente de ocultar la raíz infraestructural de su enfrentamiento, en pro de dirimir el conflicto en la falsa conciencia de la ideología. Muestra de ello sería la tesis de Huntington del choque de civilizaciones que estaría encaminada a ocultar la continuidad de la «lucha de clases».

Para precisar lo antecedente podemos sacar la conclusión de que *el progreso* (el *tiempo*) no afecta a la política o al arte del mismo modo que a la ciencia y que tanto los progresistas se equivocarían siempre que no se diesen cuenta de ello, como los marxistas al pretender forzar una armonía preestablecida y unidireccional entre el cambio infraestructural y el cambio supraestructural. Pero, curiosamente, la fe en el progreso de la ciencia nunca ha sido tan vehemente ni tan ciega como en el marxismo clásico, que de ser los más *progresistas* y creer con mayor vehemencia en el progreso y en el desarrollo científico-técnico se han acabado convirtiendo luego en los seres más *apocalípticos*, robinsonianos y anti-tecnológicos. Es para arreglar tal desajuste que criticamos la idea de *progreso providencialista kantiano*, que es la misma noción que luego animará al *materialismo histórico*, pero con la salvedad de que retenemos una noción de progreso «materialista» que sí que nos parece indispensable para cualesquiera cambio social. Cuando Kant indica que no nos hallamos en una «época ilustrada» sino en una «época de ilustración» tenemos que tener presentes las reservas kantianas hacia toda revolución que soslaye la verdadera reforma de la manera de pensar. ¿Es que puede darse una verdadera reforma de la manera de pensar que no sea *o bien la causa o bien la consecuencia* de una verdadera reforma (¿reforma o revolución?) de las estructuras económicas y jurídicas (políticas, en fin) que rigen la *producción material de la vida*? Y en contra de la *Ideología alemana* hay que decir que la conciencia puede incidir en la determinación de la existencia, pero no al modo idealista, sino en cuanto las ideas habrán de ser, ellas mismas, «ideas materiales» que, si bien se originarán a niveles de emergencia primarios y consolidarán en esferas secundarias o terciarias, no dejarán de incidir y retroalimentar aquellas fuentes de las que proceden. Por eso Nietzsche se preguntaba respecto a la idea de Dios el «*cómo una nada puede tener efectos*», siendo la respuesta que podemos dar que una idea, incluso la de una quimera, no es una nada, sino que es más bien algo; aunque pueda no ser corpóreamente tan consistente como aquello de lo que es idea.

Pensar el mundo no es cambiar el mundo, no basta con pensar en el paraíso para poder arribar a él. Sin embargo, la idea es algo más que la reflexión que precede a la determinación de actuar, porque ella misma es ya una acción. Pero la teoría misma nos muestra qué puede llegar a tener que ver ese pensar el mundo con que el mundo cambie. La relación teoría-praxis puede observarse también en cuanto que el mayor trabajo teórico del pensador Spinoza, para

quien el actuar constituía algo esencial a la sustancia, llevaba el nombre de *Ética*; o en cuanto la Revolución rusa hubiera sido impensable sin estar precedida por la redacción de *El Capital*. Desde entonces a nuestros días no dejamos de preguntarnos sobre la manera de lograr refinar la teoría y descontaminar la praxis, una vez descubierto que ni siquiera la geometría o la física se asemejan al mundo de las ideas del platonismo pretérito. Ese fin del «idealismo platónico» no ha de suponer relativismo alguno, así como la introducción del *tiempo* no habrá de implicar ningún final de la filosofía; sino tan sólo la admisión de que incluso las leyes del cambio pudieran llegar a ser cambiantes.

El cambio político-pragmático, sea progreso o involución, tiene y tendrá costes y peligros, pero debido a que los sueños de la Razón hayan creado monstruos y devenido pesadillas ¿habrá que resignarse a lo presente como el mejor de los mundos posibles? Hay que negarse a identificar la racionalidad con Auschwitz y el Gulag, aun a sabiendas de que sin la ciencia y la razón, ni éstos ni Hiroshima y Nagasaki hubiesen sido posibles. El mundo al crecer en poder resultará tan creativo como destructivo y sólo podremos procurar que el primer elemento destaque sobre el segundo. Lo mismo ocurre con la sensibilidad humana, ya que si resultamos dotados de sensibilidad, o adquirimos una mayor, no podremos elegir estar dotados solamente para sentir lo agradable con intensidad, sino que estaremos igualmente dotados para sentir lo desagradable con la misma intensidad que lo agradable. Ante ello no elegimos, precisamente, carecer de sensibilidad, sino que actuamos epicúreamente, procurando que prime el placer sobre el dolor y buscando la vida buena que se da en la libertad. Aunque esa libertad sea tanto para el bien como para el mal, puesto que ambas posibilidades pertenecerán también al ser.

No obstante, vemos continuamente la constitución de dos maneras opuestas de concebir la «acción política»; una que no se hace ilusiones y se plantea la visión misantrópica de la existencia como el hobbesiano terreno de juego; la otra, por el contrario, que no pierde de vista el lado amable o rousseauniano de la vida, focalizando ese lugar mayormente e incluso imaginando un amplio espectro para lo posible. Respecto al primer planteamiento de la acción política, tenemos el ejemplo de Maquiavelo cuando decía que *de lo que se trata es de aprender el camino del infierno, para evitarlo* –como cuando el marxismo adoptó la forma *catecismo* para divulgar sus principios aprendiendo del enemigo–. Se ocupaba así el fundador de la politología moderna de la acción política. Pero acudiendo a la metáfora ético-religiosa podemos ver que parece querer decir algo así como lo que, salvando las distancias, pudiera decirse de los inquisidores respecto al pecado; que pensar en el diablo era la forma en que los virtuosos frailes podían progresar en lo divino, o, dicho de otra forma, que la familiaridad con los vicios pudiera ayudar a evitarlos y a buscar la virtud. De Maquiavelo a Sade y Masoch sólo hay un paso, con la salvedad de que en los últimos se invierte el puritanismo racionalista y la virtud será entonces la que conduzca al infierno, siendo el vicio el que conducirá al cielo. Ya mediado el siglo II de nuestra era, el piadoso Ireneo de Lyon nos narraba la refinada herejía de Carpócrates. El pasaje corresponde al libro I de su muy didáctico *Adversus Haereses* y decía así: «Proclaman sus discípulos ser capaces de obrar todo lo impío», pues sólo el alma que haya completado su envilecimiento mundano podrá luego retornar, purificada, al cielo. Debe así esmerarse el alma en la abyección y «emplearse a fondo en ella, no sea que, faltando alguna

cosa para la liberación se vea obligada a reingresar en un cuerpo». Lo que nos muestra un doble peligro que residiría aquí, por una parte, en que al aprender el camino del infierno se acabase no por evitarlo, sino por glorificar y cantar la supuesta omnipotencia del maligno; y por otra, en que pensando y laborando por la construcción del paraíso se puede igualmente acabar desencadenando y arribando al infierno.

Ahora bien, yendo desde la necesidad de ser lobo entre los lobos a la acción política amable y decidida, vemos que ese Spinoza empeñado en declarar que *el hombre libre en nada se ocupa menos que en la muerte y su pensamiento no es una meditación sobre la muerte sino sobre la vida*, nos recomendará todo lo contrario que el zorro florentino:

> "Así, pues, quien procura regir sus afectos y apetitos conforme al sólo amor por la libertad, se esforzará cuanto pueda en conocer las virtudes y sus causas, y en llenar el ánimo con el gozo que nace del verdadero conocimiento de ellas, pero en modo alguno se aplicará a la consideración de los vicios de los hombres, ni a hacer a éstos de menos, complaciéndose en una falsa apariencia de libertad. Y el que observe y ponga en práctica con diligencia todo esto (lo que no es difícil), podrá sin mucha tardanza dirigir en la mayoría de los casos sus acciones según el imperio de la razón[278]".

Según los partidarios de escindir ética y política la cita que acabamos de mencionar versaría sobre una consideración ética, esto es, su objeto será bien la felicidad o el bienestar individual o bien la dicha del hombre considerado en general; mientras que la tesis de Maquiavelo sería política, y, por tanto, ambos textos serían difícilmente conmensurables siempre que se separasen, con relación a su objeto, la Ética y la Política: Maquiavelo como ocupándose de las sociedades políticas, Spinoza como ocupándose del bienestar del individuo o del hombre en sentido genérico. Pero no es posible mantener semejante distinción puesto que la política contiene, siempre, a la ética, que no es sino una de sus determinaciones fundamentales.

Como Platón, Spinoza también vaciaría a la idea de mal de todo contenido real, pero a diferencia de Platón, también vaciaría la categoría de bien. El mal no será ausencia de ser, ni el bien será el ser, sino que simplemente serían otra cosa, algo así como construcciones simbólicas. Una lectura de Spinoza semejante, anacrónicamente constructivista, pudiera decirnos que bien y mal son sólo nociones confusas que los humanos usarían para referirse a lo que aman y lo que odian. Y, en efecto, algo no muy diferente dirá Maquiavelo y recogerá el Nietzsche de la *Genealogía de la Moral* sobre el origen de la ley y las reglas morales. Pero con una salvedad en el caso de un Maquiavelo visto desde el prisma del racionalismo purista, la de que el mal, en política, existiría; ¡vaya si existiría!, consistiendo fundamentalmente en esa ignorancia o imprudencia que conduce al infierno social. Se aprecia entonces en esto último, de un lado, la tendencia a eliminar la consideración moral vaciando las nociones de bien y mal de contenido real para remitirlas a un ámbito hedonístico o psicológico-subjetivo y, de otro, se aprecia cómo se cuelan de nuevo, con un estatuto de realidad en el sentido fuerte de la palabra, a través de las dicotomías dialécticas que se establecen entre ignorancia/razón,

---

[278] Spinoza *Etica*, V, Proposición X.

imprudencia/prudencia, e incluso en la misma de infierno/cielo; ya que si la ignorancia y la imprudencia conducen al infierno, la razón y la prudencia habrían de conducir al cielo.

Contraviniendo esas separaciones habría que volver a decir que la ética forma parte de la política (e incluso de la ontología, si es que vinculamos bien y mal con Eros y Tánatos), ya que el hombre genérico habría que concebirlo siempre dentro de un todo socio-político, como ya hiciera Aristóteles al decir que *el hombre es por naturaleza un animal social*. De ahí que no sea tan fácil desligar y separar las consideraciones éticas de las políticas, máxime cuando la visión de los pensadores con los que estamos dialogando suele ser, además, organicista, pues en todos ellos se establecen analogías entre el cuerpo social y el individual.

La separación entre la política y la ética se torna entonces falaz, siendo la dicotomía real la que se establecería entre la acción ético-política y la acción suicida, entre el enfrentamiento contra la adversidad o la rendición y culto ante la muerte, el vitalismo y el nihilismo. No otro dilema presenta el monólogo de Hamlet:

> "Ser, o no ser: esa es la cuestión: ¿si es más noble sufrir en el ánimo los tiros y los flechazos de la insultante Fortuna, o alzarse en armas contra un mar de agitaciones, y, enfrentándose con ellas, acabarlas?: morir, dormir, nada más, y, con un sueño, decir que acabamos el sufrimiento del corazón y los mil golpes naturales que son herencia de la carne. (...) Así, la conciencia nos hace cobardes a todos, y el colorido natural de la resolución queda debilitado por la pálida cobertura del pensamiento, y las empresas de gran profundidad y empuje desvían sus corrientes con esta consideración y pierden el nombre de acción...[279]".

El *Hamlet* de Shakespeare nos sitúa ante el dilema de «ser o no ser», y podemos encontrar allí la analogía ético-política que por otro camino antes esbozamos. Las dos salidas que Shakespeare propone en el célebre monólogo de Hamlet, «Ser o no ser», *afrontar con gran ánimo los golpes de la fortuna o dormir, tal vez soñar, y con este sueño dar fin a las miserias de la vida*, conforman en realidad una alternativa existencial, la de vivir o morir, o más bien, la de vivir afrontando la realidad o vivir entre sueños y productos de la imaginación; de ahí que se pueda llegar también a interpretar como la dicotomía entre el compromiso social respecto al apartamiento epicureísta.

Reformulemos el par de opciones trágicas antedichas, en la variante antecedente, de la siguiente manera:

a) La mejor acción política es la de sufrir estoicamente los embates del destino, endurecerse como la roca que resiste a los embates del oleaje marino, imperturbables e insensibles vencer no sintiendo el daño que se nos causa. El budismo indio schopenhaueriano convertido en judeocristianismo por la secta estoica en la recepción de Hamlet príncipe de Dinamarca.

b) La mejor acción política es la de afrontar con gran ánimo los golpes de la fortuna bajo la idea de que es más noble combatir las injusticias, levantar la voz contra la opresión, devolver los agravios o vengar las afrentas, esto es, que *luchar contra el vicio ennoblece, hace virtuoso*. Y es una de las opciones de Hamlet, príncipe de Dinamarca.

c) La mejor acción política que se puede realizar es la de Epicuro, la de cultivar el propio jardín y evitar por completo la lucha contra los vicios, ya que *la cercanía respecto del vicio envilece, nos vuelve mezquinos*. Y preocuparse tan sólo por las risas de viejos amigos que se mezclan en el huerto, si es que se tiene, con los ladridos del perro y con esas bellísimas páginas de esas novelas que, leídas en soledad, nos transportan a mundos imaginarios. Y esta es la opción de mantenerse al margen, refugiándose en la comunidad de amigos, otra de las posibilidades que baraja Hamlet, príncipe de Dinamarca.

d) La mejor acción política que se puede llevar a cabo consiste en la de ser-noser al mismo tiempo y en el mismo sentido, la copertenecia de pensamiento y acción, virtud-vicio, ética y política, aglutinando todas las posibilidades en un soñar el arte y soñar la política alejados de la hipocresía del actor (*hypocritês*) de teatro. No negarse ni a enloquecer (no patológicamente sino entusiásticamente) ni a estar cuerdo. La real opción de la pluralidad humana, conjunción compleja y bizarra de fuerzas simultáneas.

[279] William Shakespeare *Hamlet*, Acto III, Escena I.

El propio Shakespeare apuesta, claro, por la lucha contra la iniquidad, de ahí que el binomio afrontar los golpes o evitarlos se corresponda con el binomio cartesiano entre la vigilia y el sueño, provisto ahora de la fuerza dramatúrgica del que se ve instado a elegir entre la cruda realidad y los dulces sueños escapistas. Pues todavía no está reivindicado ni siquiera el espacio de realidad para el sueño que despejó Freud al clasificarlo como realización mental de deseos inconfesables. Un poco más allá de Freud vemos como son los soñadores quienes con mayor vehemencia enfrentan el destino, los héroes de la contemporaneidad.

Aunque la representación teatral en tiempo de Shakespeare sea a la política lo que el sueño es a la vida, un sucedáneo a través del espectáculo que explica el que Calderón y Descartes –*la vida es sueño* y *el genio maligno*– fuesen reflexiones contemporáneas sobre lo mismo, la superación del miedo a la nada sirve al príncipe para valorar la vida y responder a la afrenta. Pero Hamlet hace teatro, se finge loco para así poder culminar su venganza, ya que se enfrenta a fuerzas superiores ante las que hay que actuar con astucia. Pero mediante ese fingimiento corre el riesgo de devenir realmente loco, ya que una *representación* de la situación esquizoide en la que se esbocen los síntomas, pero sin padecer la enfermedad, resulta difícil de mantener y acaba por no ser muy creíble. El talento camaleónico del actor y la fortaleza de ánimo del político se dan la mano en la obra del genial dramaturgo inglés hasta el punto en que no podremos distinguir con nitidez al personaje de sus máscaras.

A partir del monólogo hamletiano podemos replantear la falsa dicotomía entre ética y política como una dicotomía verdadera entre una acción ético-política y la inacción, la huida o el suicidio. Ya Sartre advirtió que bajo el principio de la libertad quizás sólo habría una elección proscrita, la de elegir ser esclavo y bajo el principio de la vida también pudiera incurrirse en la paradójica elección del morir. Por eso vemos que dentro de la acción ético-política, o más bien a su través, retorna el problema de que la libertad lo sea tanto para el bien como para el mal; sometiéndosenos entonces a la reproducción del dilema primitivo,

pero ya no sólo dentro del seno de lo ético-político, sino también dentro de lo ontológico y lo cognoscitivo. Ser o no ser, actuar o no actuar, conocer o ignorar, querer ver la realidad o cerrar los ojos y conformarse con el teatro, todos estos son correlatos, a diferentes niveles de emergencia, del problema fundamental de la existencia; un problema que desde diversos ángulos y orientaciones recibe diversas respuestas. El dramaturgo desconfía del poder de su arte y llega a creer, erróneamente, que ha habido algún príncipe en la historia más poderoso que su Hamlet.

Respecto al establecimiento tajante de lo que pudieran ser virtudes y lo que pudieran ser vicios toda precaución es poca para protegerse del «puritanismo», de la expulsión de los poetas de la *República*, de la quema de los libros de Don Quijote o del rechazo de cualquier arte por «degenerado»; de esa mentalidad que desde el platonismo hasta la Inglaterra victoriana, el calvinismo, el nazismo, la Inquisición o el protestantismo estadounidense contemporáneo, se ha desvelado como mayormente homicida –en nombre del «amor al prójimo»– que cualquier otra. Con todo la acción asesina del nihilismo reactivo se contrapone a la acción vital del nihilismo activo, aunque ambas se manifiesten contra algo. De ahí que no aceptemos la dicotomía puritana virtud/vicio, peligrosamente próxima a la de salud/enfermedad, pero sí la que pudiese establecerse entre el vivir y el morir, entre el vivir bien y el morir mal, entre el Eros y el instinto de muerte, entre un optimismo vitalista y un pesimismo nihilista; aun a sabiendas de que bien pudiera llegarse a alguna componenda o equilibrio precario entre ambos, justo medio no permanente en el que residirían juntos tanto la razón no impositiva como el sentimiento no desbocado.

Desde Grecia, pasando por el Renacimiento y la Ilustración, se pensó que la búsqueda desinteresada de la verdad sólo podría ser beneficiosa, moral y políticamente, sin plantearse el problema de los costes, a menudo demasiado altos, de lo considerado como «progreso». El cristianismo quiso apropiarse de semejante doctrina ingenua como vemos en el cuarto evangelio cuando se nos dice que «la verdad os hará libres» (Juan 8, 32). Pero tras la 2ª Guerra Mundial, después de ver que los cultos alemanes, educados con esmero, oyentes selectos de la música wagneriana, fueran precisamente quienes pusiesen en marcha el intento de genocidio judío, los beneficios de la educación y de la búsqueda de la virtud y de la verdad quedaron seriamente en entredicho. El acto vino a poner en duda la distinción entre bárbaros y civilizados, llevando a revisar procesos históricos como las colonizaciones de América, Asia y África junto con la cruda práctica del esclavismo, ante lo que quizás hubiese sido mejor ser analfabetos. En la puerta del campo de concentración de Auschwitz el lema neotestamentario juánico «la verdad os hará libres» se transformó en «*Arbeit macht frei*», *el trabajo os hará libres*; lema que los nazis compartirán con aquellos estalinistas defensores del stajanovismo y con aquellos liberales amantes del trabajo y detractores de todo ocio; un slogan que luego pasaría a formar parte de los principios fundamentales del capitalismo. Como cuando el fabricante de automóviles Ford entregó a sus empleados Biblias censuradas por aquella ética protestante que conforma la ideología del avasallador Imperio hoy dominante.

Ya Hegel y Heidegger demostraron, contra Platón, que *el mal pertenece al ser*, que «lo negativo» tiene entidad ontológica, y que, como dijese Albert Camus, *no hay que curarse de las enfermedades sino aprender a vivir con ellas*. Lo cual no quiere decir, de ningún modo, que hayamos de procurar padecerlas. Descartados los absolutos, la dialéctica se torna infinita y el escepticismo, en cuanto motor de la dialéctica, en momento irreductible del ser y del pensar. Pero «el horror tiene cara», no es una Nada inconcebible o una mera sensación de vacío o sin sentido, no es sólo el *gran hastío* del burgués aburrido, el insoportable tedio; sino que su rostro, como el de «lo amable», también cobra un contenido real, desgraciadamente muy real. Y es que la pregunta por el «por qué hay ser y no más bien nada» ha llevado a algunos, demasiado atentos a las distintas caras del horror, a pensar que mejor es la nada al ser; doctrina que Nietzsche expondrá sintetizando la cara oculta de la armoniosa Grecia del siguiente y hermoso modo:

> "Hay una vieja leyenda que cuenta como durante mucho tiempo, el rey Midas, había intentado cazar en el bosque al sabio Sileno, acompañante de Dioniso, sin poder cogerlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué sería lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demón, hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo las siguientes palabras, en medio de estridentes carcajadas: *Miserable estirpe de un sólo día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decir lo que para tí es mejor no escuchar? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para tí: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor para tí en segundo lugar es –morir pronto*[280]".

Contrariamente al optimismo del Rousseau amante del buen salvaje estaría esa terrible doctrina silénica, como una enfermedad propia del mundo civilizado con la que Nietzsche resumía el pesimismo griego. Y si bien la expuso dejando claro que «*los griegos no fueron pesimistas*», mostró la oscuridad que, junto a las tinieblas medievales del Romanticismo alemán, formarán las principales fuentes «ideológicas» del Nihilismo contemporáneo. Por eso al final de la primera parte del *Fausto* de Goethe el protagonista de la tragedia profiere la sabiduría de Sileno: «*¡Ojalá no hubiera nacido nunca!*» –dice el científico humanista que ha vendido su alma al diablo–; aunque también se proclame en la misma obra, entrando en contradicción y traduciendo muy libremente la primera línea del cuarto evangelio, que «*al principio era la acción*». Nihilismo y acción son dos conceptos que se oponen y se superponen en un culto a las potencias telúricas y absurdas de la existencia, un binomio que alimentará tanto al puritanismo de los nazis como al más fino, sutil y profundo de los existencialismos. De ahí su condición doble y su consideración ambigua.

---

280 Friedrich Nietzsche *El Nacimiento de la tragedia*, 3.

La frase proverbial con la que se resume la sabiduría de Sileno «lo mejor es no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es morir pronto», se encontraba muy extendida en el mundo griego, pues aparece ya en Hesíodo, Certámen, vv.75-80; Teógnis, vv.425-428, y luego en un Sófocles, Edipo en Colono, vv.1224ss, que escribió el lema antivitalista de Sileno a los noventa años. También aparece en Heródoto, Historia I, 31 que le hace decir a Solón algo parecido al rey Creso. Eteocles, hijo de Edipo, dice al encarar su destino en Los siete contra Tebas de Esquilo: «mejor morir antes que más tarde». Lema que podemos encontrar también en Ovidio, que lo enuncia en sus Metamorfosis, III, I, vv.130-137, o en Epicuro, que lo refuta en su Carta a Meneceo. Llegando incluso a aparecer implícito o explícito en otras culturas, como en los libros bíblicos del Eclesiastés o en el de Job y en los Rubbaiyat de Omar Jayyam. Bertrand Russell en su The Conquest of Happiness clasificará el lema silénico, atendiendo al nivel de emergencia psicológico, entre esas causas de la infelicidad que se pueden subvertir voluntariamente, denominando a sus efectos como estado de «infelicidad byroniana».

Vista la negatividad como factor de lo dionisíaco y esencia del mundo, el Nietzsche schopenhaueriano de *El Nacimiento de la Tragedia* vinculará al protagonista de la principal obra de Shakespeare con el hombre intuitivo –contrafigura del hombre racional– al sostener que *«el hombre dionisíaco se parece a Hamlet:* pues *ambos han visto una vez verdaderamente la esencia de las cosas, ambos han «conocido», y sienten náusea de obrar»*. El «horror» sin cara que el imperialismo colonialista situaría en el fondo del salvajismo de las tribus conquistadas mientras lo practicaba alegremente, sería la esencia de las cosas, la verdadera cara de la verdadera realidad y lo demás simples apariencias con las que encubrir una sabiduría insoportable. La civilización, todo lo respetable, habría surgido del encauzamiento sublimado de los instintos asesinos, incestuosos y caníbales, de esos impulsos y fuentes de energía que acabarían algún día con ella rompiendo los diques que los sujetan; volviendo entonces todo a empezar.

"La tierra parecía algo no terrenal. Estamos acostumbrados a verla bajo la forma encadenada de un monstruo dominado, pero allí, allí podías ver algo monstruoso y libre. No era terrenal, y los hombres eran... No, no eran inhumanos. Bueno, sabéis, eso era lo peor de todo; esa sospecha de que no fueran inhumanos. Brotaba en uno lentamente. Aullaban y brincaban y daban vueltas y hacían muecas horribles; pero lo que estremecía era pensar en su humanidad -como la de uno mismo-, pensar en el remoto parentesco de uno con ese salvaje y apasionado alboroto. Desagradable. Sí, era francamente desagradable; pero si uno fuera lo bastante hombre, reconocería que había en su interior una ligerísima señal de respuesta a la terrible franqueza de tal ruido, una oscura sospecha de que había en ello un significado que uno -tan alejado de la noche de los primeros tiempos- podía comprender. ¿Y por qué no? La mente del hombre es capaz de cualquier cosa, porque está todo en ella, tanto el pasado como el futuro. ¿Qué había allí, después de todo? Júbilo, temor, pesar, devoción, valor, ira -¿cómo saberlo?-, pero había una verdad, la verdad despojada de su manto del tiempo. Que el necio se asombre y se estremezca; el hombre sabe y puede mirar sin parpadear. Pero por lo menos debe ser tan hombre como esos de la costa. Debe hacer frente a esa verdad con su propia verdad, con su propia fuerza innata; los principios no sirven[281]".

Hasta aquí todo parecería muy claro, de no ser porque nunca el mayor salvajismo pudo competir con la barbarie desplegada por esos civilizados que supuestamente encauzaban sus impulsos en la buena dirección constructiva de la vida. Esa constatación de que la ciencia y la razón no son ajenas al mal, sino que pueden ser los medios con que producir las mayores catástrofes, ha llevado a Occidente, actualmente, a considerarse esencial e intrínsecamente destructivo; como una máquina nihilista erigida sobre la cruel y única verdad de la muerte y la disgregación. El triunfo del nihilismo es el trasunto conceptual del imperio del capitalismo y de ese cristianismo tan escarnecido por Nietzsche por negador de la vida y cultivador de la muerte que hundiría sus raíces en el budismo de la India. Pero esa consideración de la totalidad de Occidente como Nihilismo no es sino la errónea inversión de la también falaz consideración del Oriente como Paraíso (o viceversa) y urge para la política contemporánea romper con esas dialécticas maniqueas. La ciencia y la razón no son esencialmente nihilistas sino que bien pueden servir a la construcción en lugar de a la destrucción, si bien hasta ahora

[281] Joseph Conrad *El corazón de las tinieblas*. Alianza Editorial. Madrid 1991, pp. 66-67.

se han esmerado en mayor medida en lo segundo. Las dialécticas maniqueas desaparecen y resurgen como el río Guadiana de modo que su desactivación nunca será definitiva y siempre habrá que precaverse y estar vigilantes frente a ellas. Nadie hubiera dicho que la caza del judío que los nazis enarbolaron antaño pudiera resurgir en nuestro tiempo como caza del musulmán pero así ha sido.

Ante las diferentes sendas a través de las cuales la Sabiduría de Sileno emerge en la actualidad ya estaba dada la réplica con anterioridad, desde la antigüedad, pues Epicuro se burlará al hablar a Meneceo de quienes defienden una tesis semejante. Y contestará, a quienes dicen que «lo mejor es no haber nacido, no ser, ser nada; y lo mejor en segundo lugar, morir pronto», que o bien se trata de una estratagema, de una pose o im-postura intelectual, o si lo dicen en serio no habrían de esperar tanto a traspasar cuanto antes las puestas del Hades, puesto que eso está en su mano y no es de lo que queda fuera de sus posibilidades. Y así, dejarían de fastidiarnos con su carácter estéril, sus constantes quejas y sus reiterados lamentos.

Ahora bien, la cuestión que estamos tratando no es sencilla y contiene no poca controversia. Como la que se desarrolló en los tiempos de la Revolución francesa, cuando ante el rostro desolador del terremoto de Lisboa de 1755, protestó un furibundo Voltaire, matizando el *Ensayo sobre el hombre* de Pope. Acertadamente crítico del providencialismo panglossiano y de la correlativa y nefasta idea liberal de esa *mano invisible* que convertiría la discordia entre particulares en bienestar colectivo, pero erradamente preso del ataque silénico que provocaban las aporías de la teodicea, el ilustrado francés, querrá constatar en su *Poema sobre el desastre de Lisboa*, la existencia del mal en el mundo. Y bien puede verse en esa dialéctica que la crítica del *Todo está bien* leibniciano, luego recogido por el necesitarismo hegeliano, aunque acertada, no debería llevar nunca a lo contrario e inverso; a ese *Todo está mal* silénico al que acabará siempre arribando, no sólo el optimista ilustrado, sino también su contrafigura dialéctica epocal: el suicida pesimista romántico.

Voltaire alzará la voz como representante de una humanidad deísta traicionada por esa Naturaleza ingrata que el progresismo ilustrado había creído madre providencial, pero que se revelará, constantemente, como ambivalente madrastra. Y eso que la posibilidad de la destrucción total del planeta y de la desaparición de la raza humana no podía ser contemplada por los optimistas pretéritos como por los modernos sujetos con poder nuclear. Para el apocalíptico de antaño el fin del mundo no estaba en manos del hombre, sino en fuerzas que lo superaban; de ahí la volteriana revuelta contra los desastres naturales. Pero, ironías del destino, sería el antiprogresista Rousseau quien habría de recoger la vitalidad epicúrea y poner aquí de nuevo las desquiciadas cosas en su sitio:

"Pero, por muy ingeniosos que podamos ser fomentando nuestras miserias a fuerza de hermosas instituciones, hasta el presente no hemos sido capaces de perfeccionarnos hasta el extremo de hacer de nuestra vida generalmente una carga, de preferir la nada al ser, porque, si no, el desánimo y la desesperación se habrían adueñado de la mayor parte de la gente y el género humano no hubiera podido subsistir mucho tiempo. Luego, si para nosotros es mejor existir que no existir, bastaría eso para justificar nuestra

> existencia, aunque no pudiéramos esperar ninguna compensación por las calamidades que hemos de sufrir y éstas fueran tan grandes como usted las pinta[282]".

No es, por tanto, necesario rendir culto a la muerte ni reivindicar su oscuro imperio, ya que se reivindica ya bastante a sí misma como para que hayamos de convertirnos en sus fieles. Y si bien hay un excepcional estilo literario y filosófico procedente del Romanticismo y del existencialismo que sabe beber de las estancas y negras aguas del infierno para alumbrar a partir de ello «lo humano», no hay que confundir esa brillantez nietzschiana o cioranesca con aquellos apologistas actuales de los poderes vigentes más macabros; porque la «reacción revolucionaria», a diferencia de la «reacción conservadora», siempre está y estuvo profundamente en contra de lo aberrante en los «poderes establecidos», recogiendo lo mejor de ellos y alumbrando porvenir en cada presente.

282 Jean-Jacques Rousseau *Escritos polémicos*. Tecnos, Madrid, 1994, p. 8. «Carta de J.J.Rousseau al señor Voltaire» [18 de agosto de 1756]; en respuesta al *Poema sobre el terremoto de Lisboa* que ese mismo año había escrito y publicado Voltaire.

SECCIÓN SÉPTIMA
PROGRESO, CULTURA Y CAPITALISMO

Según los mitos clásicos Prometeo otorgó el fuego a los mortales, dotándoles de las técnicas necesarias para el paso de la naturaleza a la cultura, de lo crudo a lo cocido, pero previamente a ese don ya tenían algo en común los dioses y los hombres, la razón, la palabra, el *lógos*, capacidad que junto a ciertas disposiciones morales otorgadas por Zeus, garantizaría la sociabilidad y convivencia en las ciudades. Pero aún nos falta un nuevo don con el que poder lograr tanto que la insociable sociabilidad de las ciudades y naciones se torne en verdad cosmopolita, como que el enorme desarrollo tecnológico alcanzado en el pasado siglo beneficie a todos los seres humanos.

La cultura occidental siempre se ha representado a las demás culturas en los extremos y nunca encontrándose en un medio en el que pudieran reconocerse todas ellas como iguales. Desde el panhelenismo de Platón hasta los imperialismos renacentistas y decimonónicos hemos creído en la superioridad occidental en lugar de limitarnos a señalar nuestras diferencias. Con la noción griega de «barbarie», ligada al desconocimiento de la lengua griega y opuesta a la idea de racionalidad, ha sido siempre como se ha llegado a privar de capacidad racional al otro, motivo de que dijese Aristóteles en su *Política*: «Justo es que los griegos manden a los bárbaros, según dicen los poetas», poetas como el Eurípides de *Ifigenia en Aulide*, que ya decía aquello de que «los helenos deben mandar a los bárbaros». Una postura que luego, en el Renacimiento, el sano escepticismo epicúreo de un Montaigne, con todo y sus idealizaciones del recién descubierto Nuevo Mundo, no dejaría de poner en su adecuado sitio: «Cuando Pirro pasó a Italia y reconoció el orden del ejército que le oponían los romanos, dijo: *No sé que bárbaros son éstos (porque bárbaros llamaban los griegos a todos los extranjeros), pero la*

disposición de ese ejército que veo nada bárbara es»[283]. Reconociéndose entonces que la misma lógica política con la que operan unos hombres, bien pudiera ser, perfectamente, -aunque no necesariamente-, la lógica con la que operasen todos los demás hombres.

Ciertamente la superioridad tecnológica de Occidente ha sido y es la que ha ocasionado ese desajuste entre Norte y Sur, considerándose Oriente, desde Occidente, bien como el paraíso utópico de El Dorado y del esoterismo *hippie* o bien como el infierno bárbaro de los supuestamente tan civilizados colonizadores. Esas consideraciones bien beatíficas o bien demoniacas de lo ajeno (o de lo propio) dependerán de la valoración que se haga del progreso científico-técnico y de que se siga o no el mito del progreso continuo, ascendente y lineal, del secularizado providencialismo de los ilustrados. Desde la puesta en duda del progreso que va desde Rousseau a Heidegger y la escuela de Frankfurt, puede incurrirse, si sólo se aprecian las pérdidas y los costes de la forma de vida occidental y ninguno de sus aciertos, en la autocomprensión apocalíptica y en el desplazamiento de lo valioso hacia un afuera que ha calado profundamente en la postmodernidad. Y desde la puesta en duda de las bondades de la naturaleza o desde la infravalorización de las formas de vida de las comunidades ajenas o distintas al mundo occidental, que van de Hobbes a Hegel, hasta Huntington o Fukuyama, fácilmente se puede incurrir en el etnocentrismo y el imperialismo modernos. La representación más ajustada entonces será la que pueda calibrar pérdidas y costes, ganancias y adquisiciones, en todas las formas de vida, sin que ello suponga ningún relativismo pero tampoco ningún dogmatismo; ni se produzca el impedimento de mostrar y argumentar la predilección, sin minusvalorarlas, de unas formas de vida sobre otras. Si bien, más allá de la «representación más ajustada», siempre sujeta a posible errar y en peligro de pretenderse absoluta, estaría el «dejar ser» a esos otros que no comprendemos ni podemos representarnos sin dominarlos y sojuzgarlos.

Hay que partir del reconocimiento de humanidad y racionalidad en ambos lados y de uno respecto del otro para que pueda siquiera discutirse en todos, en definitiva, pues suele haber siempre más de dos y la dialéctica mal entendida puede ser ya una reducción de la pluralidad a dos, como el monismo es el reduccionismo al Uno. En este sentido constituye una aberración cualquier consideración de otros que elimine su humanidad y su racionalidad, pues en los conflictos políticos el paso previo al exterminio mediante la guerra es siempre la inhumanización mediante la palabra. Así, por ejemplificarlo con un conflicto terrible y complejo que asola a Oriente Medio, tanto el dictamen de aquellos defensores de los israelíes que hablan de los árabes como seres irracionales sedientos de sangre y llenos de supersticiones, como cuando el neoconservador David Horowitz dijo la barbaridad de que los palestinos prefieren matar y matarse a vivir en paz[284]; como las barbaridades neonazis de algunos, que resucitan añejas

[283] Montaigne *Ensayos* I, XXX: «De los caníbales».

[284] David Horowitz, «Why Israel is the victim and the arabs are the indefensible aggressors in the Middle East»: "In fact, the Palestinians are a community of suicide bombers: they want the destruction of Israel more than they want a better life". FrontPageMagazine.com | January 9, 2002. Artículo traducido al español en la revista: *La Ilustración liberal* (nº15, mayo 2003). Antiguo izquierdista en su juventud (años 60) y, como tantos otros, hoy neoconservador reaccionario. Véase la descripción de la posición ideológica de David Horowitz, antiguo izquierdista y pilar de la administración Bush, en: http://www.zmag.org/Spanish/0203berkowitz.htm

difamaciones a los judíos, como el tenerlos por pueblo deicida o por caníbales comedores de los niños de los otros[285]. Estos no son sino procedimientos de deshumanización previos a justificar y hacer tolerables la agresión y la violencia, ya que una vez que se convierte a un ser humano en algo equivalente a una rata, en un ser irracional e inhumano, nada impide entonces su eliminación, que incluso se considera higiénica y saludable.

Edward Said en el terreno literario fue un gran emblema a la hora de señalar el error de considerarnos portadores de la visión objetiva del científico frente a la visión subjetiva del indígena, mostrando la pregnancia del imperialismo en el etnocentrismo europeo; y Levy-Strauss en el terreno filosófico-antropológico destruiría la idea levy-bruhliana de la irracionalidad salvaje, al descubrirnos un «pensamiento salvaje», no por menos acumulativo carente de racionalidad. Por eso, desde entonces, la exigencia de *representarnos* siempre al otro como un ser racional, tan racional e irracional como pudiéramos eventualmente serlo nosotros mismos, constituye hoy una obligación no sólo ella misma racional, sino también ética y política. Pues pese a los muchos estudios de antropología cultural y pese a las criminales persecuciones del nazismo, se aprecia actualmente el retorno tanto del etnocentrismo imperialista como del racismo colonial.

Cabe recordar aquí las palabras del capitán Marlow, personaje de Joseph Conrad, antes de sucumbir al supuesto hechizo de esa selva que se habría tragado a Kurtz; cabe escucharle describiendo su primera sensación ante la presencia de una tierra indómita que, sin que lo sepa, lo que hace es devolverle su propia imagen especular, invertida, después de uno de esos viajes de conocimiento de uno mismo:

> "Ya sabéis que no soy particularmente tierno; he tenido que golpear y que esquivar golpes; he tenido que resistir y que atacar en ocasiones -que es sólo una forma de resistir- sin calcular el precio exacto, de acuerdo con las exigencias del tipo de vida en la que había caído. He visto al demonio de la violencia, el demonio de la avaricia, el demonio del deseo ardiente; pero, ¡por todas las estrellas!, eran demonios fuertes, vigorosos, con los ojos inyectados, que dominaban y manejaban hombres; hombres os digo. Pero cuando estaba de pie en aquella ladera presentí que, bajo la luz cegadora de aquella tierra, iba a conocer un demonio flácido, pretencioso y de ojos apagados, de una locura rapaz y despiadada[286]".

Lo que hay en el corazón de las tinieblas es algo que se encuentra más disimulado en la llamada civilización, pero mucho más potente y peligrosamente latente; pues esa civilización europea horrorizada por el salvajismo de los africanos fue la que, a través del dominio y explotación del Congo por parte del rey de los belgas, Leopoldo II, entre 1885 y 1906, época que reflejó Conrad, exterminaría entre cinco y ocho millones de nativos. Un genocidio que merecería ser tan recordado como el perpetrado por la altamente civilizada Alemania durante la SGM. Frente al Dionisos niño, festivo, alegre e inocente, aunque a veces brutal y

[285] En 1991 a través de panfletos repartidos por la Unión Europea se acusó a los judíos de secuestrar y asesinar niños para extraer su sangre y celebrar con ella extraños rituales como indicaba con preocupación Morris B.Abram en el *International Herald Tribune* (Saturday-Sunday, February 5-6, 2000).

[286] Joseph Conrad *El corazón de las tinieblas*, op. cit, p. 36.

bestial, del salvajismo tribal; encontramos en la civilización un Dionisos obeso y envejecido, ahora ya ebrio de sangre en vez de ebrio de vino, un dios de la tierra pasado por el cinismo del mundo y del mercado, que aplicaría la Razón, subyugando a Apolo, para aumentar la efectividad del exterminio.

En el famoso capítulo 24 del libro primero de *El Capital*, que versa «sobre la acumulación originaria», Karl Marx mostraba estar al tanto del genocidio que desde hacía más de un siglo se venía llevando a cabo con los indios norteamericanos, y señalaba como verdugos a los virtuosos puritanos del protestantismo; a quienes en nombre de la civilización, pagaban cuantiosas sumas por cada cuero cabelludo de piel roja para hacerse con ellos pelucas que lucir en sociedad. Ya vislumbraba entonces la relación entre el mercado mundial y la expropiación por parte de Occidente de los recursos de otros pueblos. En su más famosa obra la explotación y expropiación capitalistas están ya plenamente unidas con el masivo asesinato del colonialismo decimonónico:

> "El trato dado a los aborígenes alcanzaba los niveles más vesánicos, desde luego, en las plantaciones destinadas exclusivamente al comercio de exportación, como las Indias Occidentales, y en los países ricos y densamente poblados, entregados al saqueo y el cuchillo, como México y las Indias Orientales. Pero tampoco en las colonias propiamente dichas se desmentía el carácter cristiano de la acumulación originaria. Esos austeros «virtuosos» del protestantismo, los puritanos, establecieron en 1703, por acuerdo de su assembly, un premio de 40 libras por cada cuero cabelludo de indio y por cada pielroja capturado; en 1720, un premio de 100 libras por cuero cabelludo, y en 1744, después que la Massachusetts Bay hubo declarado rebelde a cierta tribu, fijaron los siguientes precios: por escalpo de varón de 12 años o más, 100 libras de nuevo curso; por prisioneros varones, 105 libras; por mujeres y niños tomados prisioneros, 55 libras; por cuero cabelludo de mujeres y niños, 50 libras[287]".

Pese a las críticas y condenas hacia la acumulación originaria, el progresismo ilustrado asesino no es ni mucho menos ajeno a la tradición marxista, ya que el fundador del pensamiento que lleva su nombre fue en muchas ocasiones un fiel exponente de la fe en que el desarrollo científico-técnico acabaría con las supersticiones y con la barbarie extendiendo la civilización. Así, la fe ilustrada, pasaría a considerar que el capitalismo, pesadilla del trabajador, pudiera tener un carácter emancipatorio al destruir los antiguos medios de dominación junto con el mundo dejado atrás por el progreso y la marcha de la Historia. El materialismo histórico estaría dispuesto a reconocer virtudes civilizatorias en el aterrador sistema económico que inevitablemente habría de sustituir al feudalismo en su camino imparable hacia el cumplimiento de las condiciones de posibilidad del comunismo. Así, en 1849, dos años después de que en *El Manifiesto Comunista* nos dijese Marx que los proletarios y oprimidos del planeta no tenían ya nada más que perder que sus cadenas, se mostraba el pensador favorable a que la California quedase en manos de los «laboriosos protestantes» antes que en manos de los «perezosos mexicanos». Y un poco más adelante, en sus escritos sobre la India

[287] Karl Marx *El Capital* I, capítulo 24: «La llamada acumulación originaria». [Karl Marx *Das Kapital* I. MEW23 [781]. 24. Kapitel - «Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation»].

de 1853, Marx aseguraba que la inclusión del ferrocarril y del telégrafo en la inmensa nación que, preferiblemente, habrían de seguir dominando los británicos; frente a la indeseable posibilidad de autogobierno o de dominio otomano o persa, destruiría el nefasto sistema de castas allí imperante. Hoy podemos constatar como esto último no ocurrió ni ha ocurrido, con lo cual las virtudes destructoras de supersticiones y tinieblas de las civilizadas tecnologías occidentales bien pudieran no cumplir siempre ni en la debida dirección esa higiénica labor de limpieza cultural que tan frecuentemente se les asigna.

El progreso tecno-científico no siempre destruye las antiguas formas de dominación sino que a menudo coexiste con ellas, ensamblándose a ellas, amalgamándose a ellas, y a menudo lo que destruye son las antiguas formas de cooperación y solidaridad sin sustituirlas por ninguna nueva forma. En Japón se produjo una extraña pero sólida fusión y un férreo ensamblaje, producidos entre la revolución Meiji y el trauma de las bombas atómicas, del feudalismo con el capitalismo, perviviendo perfectamente la jerarquización del antiguo Régimen en la política y las grandes empresas. Aunque, como indicó Max Weber parece que sería el calvinismo, con su moral del trabajo, la que pudiera ser la religión que mejor se adaptase al capitalismo, mientras que el catolicismo le sería ya más hostil, como indicaba el yerno de Marx, Paul Lafargue, al hilo de su apología del ocio y del descanso. Todavía hoy, cuando faltan los sindicatos y no se regulan las leyes laborales, sólo las festividades religiosas resisten el empuje de la compulsión capitalista hacia el trabajo permanente. Con lo cual, la importancia de la cultura y el retorno actual de la etnicidad, se explican como última barricada de los pueblos para defenderse de la agresión neoliberal, resultando notablemente dramático que incluso los ateos, a falta de otras instituciones, tengan que apelar a la religión para que los defienda de la globalización capitalista.

En 1932 el magnate Nelson Rockefeller contrata a Diego Rivera para decorar el recibidor del Rockefeller Center de New York que estaba en construcción. Al año siguiente, en mayo de 1933, Rivera pinta por encargo de John D. Rockefeller Jr. "El hombre en una encrucijada" en el edificio RCA; mural que porque contenía un retrato de Lenin desató una fuerte polémica en la sociedad norteamericana a través de sus medios de comunicación. La familia de industriales le propuso que reemplazara a Lenin por cualquier otra cara conocida pero Rivera se negó a hacerlo y propuso que, a lo sumo, estaría dispuesto a poner la figura de Lincoln junto a la de Lenin. Acusado de «hacer propaganda» el artista replicó que «todo arte es propaganda[288]». Finalmente, ante la firmeza de Rivera el millonario mandó tapar el mural que sería destruido poco después. Entonces Rivera poco después, una vez que hubo regresado a México, volvió a pintar el mismo mural, pero esta vez en el tercer piso del palacio de Bellas Artes de México, con su figura de Lenin, la de Trotsky, la de Darwin y con el mismo título, pero con ligeras diferencias o añadidos respecto al proyectado para Nueva York, como la inclusión de Rockefeller de manera harto siniestra.

[288] A este respecto véase mi artículo: «Leni Riefenstahl y la estética fascista: cuando el séptimo arte se pone al servicio de poderes inconfesables». Noviembre de 2003. En: http://www.lacavernadeplaton.com/artebis/riefensthal0304.htm

En la parte superior del lado izquierdo del mural se sitúan las fuerzas del capitalismo, un ejército de uniformados sin rostros y sin caras, cubiertos de máscaras de gas y con la bayoneta calada y aviones que les sobrevuelan; en la parte superior del lado derecho del mural se sitúa el ejército rojo, los hombres con gorro, las mujeres con una pañoleta roja en la cabeza, cantando, con sus rostros enfrentándose al otro lado. En el centro aumentada por las lupas se puede percibir la máquina de la plutocracia y de la tecnociencia, que queda suspendida sobre una naturaleza exuberante que ocupa el lugar inferior. En el lado capitalista se encuentra Rockefeller Jr. semiescondido tras la gran lupa de la izquierda, con traje un gran anillo de oro en el dedo, cerca de los pobres y delante de una carga policial a caballo[289]:

> "¿Los artistas eran simplemente unos provocadores, los patrocinadores eran unos cobardes, cómo podían ser tan ingenuos en pensar que Rivera, Orozco o Siqueiros no pintarían obras convencionales, decorativas, al gusto de quienes las pagaban? Los Médicis gringos, ciegos, generosos y ruines a la vez, de Nueva York, Detroit y Los Ángeles, quizás pensaban que ordenar y pagar una obra de arte era suficiente para anular su intención crítica, hacerla inocua, e incorporarla, castrada, al patrimonio de una especie de beneficiencia puritana libre de impuestos[290]".

Al tratar del fenómeno de los murales mexicanos que proliferaron en Estados Unidos desde los años 30 surge la cuestión del «chantaje de los garbanzos»; del endeudamiento en que queda el asalariado por parte del patrón, ya privado ya público, que no sólo exige un buen trabajo, sino filiación a los principios que conservan y mantienen el *status quo*. El artista siempre ha tenido que luchar contra una paradoja, ya que quienes le contratan pretenden que haga propaganda del mantenimiento de su poder y su gloria mientras que su vocación le pide la destrucción y la crítica de esos fetiches para promover el cambio.

Sin que se produzca la prometida apropiación por el pueblo de las fuerzas productivas toda la revolución planetaria provocada por el imperialismo capitalista de la burguesía sólo conlleva dolor, miseria y una más perfecta explotación de la mayoría por unos pocos, equivale a un nuevo fascismo[291]. El que se tengan que producir de ese modo las premisas materiales que permitiesen otra sociedad resulta una necesidad de sufrimiento harto sospechosa a la vez que demasiado escatológicamente dilatada en el tiempo. Frente al *aquí y ahora* del comunismo libertario, el marxismo clásico siempre pidió paciencia. Había que tomar el Estado e imponer la dictadura del proletariado para que luego, en el futuro, en un futuro no muy distante, (promesa y dilación escatológica secularizada), tras muchos horrores y sacrificios, adviniese el paraíso de la sociedad comunista y desapareciese el Estado y las clases. La historia de la URSS o de la propia India demuestran en contrario. Tras muchos sacrificios y muchos horrores no advino la prometida sociedad ni se produjo el comunismo. Ahora está de moda

[289] El mural de Diego Rivera "La encrucijada del hombre" puede verse en el sitio Web: http://www.marxists.org/espanol/trotsky/imagenes/encruci.jpg

[290] Carlos Fuentes *Los años con Laura Díaz.* [1999]. Suma de Letras. Madrid, junio de 2001. Capítulo XXVI: «Los Ángeles: 2000», p. 641.

[291] Cfr. VVAA *Washington contra el mundo.* Editorial Foca. Madrid 2003. Simón Royo: «Los Estados Unidos y sus aliados: ¿un nuevo fascismo?», pp. 201-208.

retrasar el advenimiento de un mundo habitable para todos o para una mayoría hasta que se llegue a la consumación de la Globalización y, sólo entonces, a la apropiación por la humanidad política del mercado mundial; pero de nuevo tememos en tan internacionalista idea una añagaza de los futurólogos predicadores de la inevitabilidad de la Historia; de nuevo el truco que convierte la esperanza de expectativas razonables para un momento dado en una espera infinita que traduce el Todo en Nada. La inversa del escatologismo progresista del humanitarismo ingenuo sería una historia interminable en la que, como pudo ver el ángel de la Historia benjaminiano, la devastadora Nada sería la que realmente avanza, dejando a su paso montañas de escombros y montones de cadáveres, viscosos cascotes que nunca podrán llegar a quedar justificados:

> "Los Ángeles convertida en un gigantesco mural mejicano, levantado como un dique de colores para que California entera, vista por el trío de los jóvenes amantes y el viejo jardinero desde las colinas de Puente para que California entere no se derramara de las montañas al mar en una sacudida final... Irse. Regresar. O llegar por vez primera. Desde las colinas se divisaba el océano Pacífico, disipado por un velo de polución, y a los pies de las montañas, se desparramaba, bajo el smog, la ciudad sin centro, mestiza, políglota, la Babel Migratoria, la Constantinopla del Pacífico, la zona del gran deslizamiento continental hacia la nada... No habría nada más allá. Aquí terminaba el continente. Empezaba en Nueva York la primera ciudad y acababa en los Ángeles, la segunda, quizá la última, ciudad. Ya no había más espacio para conquistar el espacio. Ahora había que largarse a la Luna o a Nicaragua, a Marte o a Vietnam. Se acabó la tierra conquistada por los pioneros, se consumió la épica de la expansión, la voracidad, el destino manifiesto, la filantropía, la urgencia de salvar al mundo, de negarles a los demás su destino propio e imponerles en cambio, y por su propio bien, un futuro americano...[292]".

Los adelantos de la Historia, como son eminentemente la ciencia y la tecnología, en lugar de quedar al servicio del ser humano y permitir el paso del *reino de la necesidad* al *reino de la libertad*, se vuelven, con el capitalismo y el imperialismo, medios de opresión en lugar de un medios de liberación. Y eso sin necesidad de vincular el «desencantamiento» propio del valor de cambio y del fetichismo de la mercancía, con la deshumanización que esencialmente habría de portar la técnica en sentido heideggeriano. Pues desde este último punto de vista, la técnica, sería intrínsecamente irrecuperable y hostil tanto a la naturaleza como al ser humano, que, en cuanto parte él mismo de la naturaleza, también padecería la imposición de esa desmesura. No siendo la esencia de la técnica algo técnico finalmente, descubrimos, cuando seguimos a un determinado Heidegger, que la esencia de la técnica habría de ser entonces Nihilismo, la destrucción y la muerte de todo lo viviente en su estado puro. Por eso desde el segundo Heidegger sólo parece caber el retorno a los orígenes, la espera del retorno de los dioses y no esta clara ninguna posibilidad de que allí donde se cierne el mayor peligro vaya a poder surgir lo que salva, a menos que acontezca de veras tal evento. El antitecnologismo heideggeriano, huida de los dioses, *subsunción real* en términos marxistas, no piensa que

[292] Carlos Fuentes *Los años con Laura Díaz.* Op.cit., pp. 639-640.

pueda tener la tecnología ninguna virtualidad positiva y la descarta como esencialmente nociva, simple expediente de potenciación de la dominación.

Con Marx y Kropotkin, sin embargo, una vez sopesados el sentido histórico del primero y sus análisis estructurales con las objeciones del segundo, bien se podría seguir defendiendo una ciencia y una tecnología determinadas; pero siempre y cuando fuesen puestas al servicio de los seres humanos desde ahora mismo y no siguiesen ni privatizadas, ni prometidas para un incierto futuro, ni tampoco transformadas en públicas cuando con ello se quiera decir, convertidas en corruptas; aunque no haya mayor corrupción en este mundo que la propiedad privada.

Con todo no debe admitirse como dogma necesario sino tan sólo posible que la industrialización pueda facilitar una vía para la emancipación humana. El que otras vías hacia una «vida buena» sean posibles lo demuestran los numerosos estudios de la antropología del siglo XX que describen la existencia de muchas culturas con una vida individual y social bastante envidiable aunque no se encontrasen industrializadas. En la mayor parte de los casos ha sido la imposición de los industrializados y la expropiación por parte de los mismos y no los propios mecanismos de dominación, los que han degradado o impedido la existencia de comunidades humanas con vidas no por diferentes y carentes de tecnología materialmente depauperadas ni poco libres, fraternas e igualitarias.

La creciente preocupación actual hacia el cuidado del medio ambiente que vincula ciencia y ecología, además de la pertenencia al sector público de las infraestructuras garantes de agua potable o luz eléctrica para toda la ciudadanía, suponen un incuestionable progreso material respecto a las condiciones descritas por Marx en el siglo XIX o a las que se viven actualmente en muchas partes del planeta. Hay que recordar que cuando Marx en su *Crítica al Programa de Gotha* (1875), condenaba a los socialdemócratas, indicando que la prohibición del trabajo infantil era un objetivo irrealizable y no más que «un piadoso deseo», se equivocaba, aunque ciertamente resultase bastante impensable desde las condiciones materiales del siglo XIX y de buena parte del XX que se pudiera llegar a semejantes embridamientos del capitalismo, aunque sólo fuese en algunos privilegiados lugares del planeta.

Desde luego que empresas como *Nike* siguen empleando niños en India, China e Indonesia para fabricar a bajo coste y sin derechos laborales sus tan publicitados productos y aún se calcula que hay en el mundo unos 250 millones de niños trabajando, pero de ser una práctica universalizada hace tan sólo unos 50 años a dejado de existir en un buen número de países. Los juguetes *Chicco* o *Lego*, con los que juegan los niños ricos de Occidente, son producidos en condiciones infrahumanas por niños de India, China, Tailandia o Indonesia. Y en los soportales de los grandes bancos del mundo desarrollado siempre duermen indigentes. De ahí que la explotación y la miseria sigan estando demasiado presentes como para poder aceptar que se viva en el mejor de los mundos posibles.

Para Marx el sistema económico depredador que combatía nunca podría proporcionar más que las mínimas condiciones higiénicas y sanitarias que impidiesen la muerte de los trabajadores, pero como indicó Eric Hobsbawm en sus «Memorias», tituladas *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*, esas consideraciones fueron debidas a que desde la ideología comunista y desde la dureza y precariedad de la lucha obrera decimonónica y de bien entrado el siglo XX, era imposible llegar a vislumbrar que el capitalismo pudiera llegar a suavizarse en las zonas más desarrolladas del planeta; como reconoce el historiador que así acabó sucediendo hasta el punto de llegar a proporcionar una cierta calidad de vida a quienes habitaban buena parte de los países de Occidente. El que sea una minoría de la población mundial dedicada principalmente al sector servicios la que disponga de ciertas garantías materiales, sociales y jurídicas, no es argumento contra la posibilidad de embridar la economía vigente, cosa considerada antaño imposible; sino argumento contra la conveniencia de mantener semejante programa de mínimos para minorías, ya que quizás no sea universalizable. Desde luego que el hecho de los llamados *Estados del bienestar* aporta un argumento a favor de la espera progresista y de la posibilidad de paliar algunos de los efectos perversos del sistema económico vigente, pero por un lado, esos avances fueron posibles en un capitalismo en lucha con el socialismo real, pudiéndose apreciar la regresión sufrida en ese terreno desde la caída del muro de Berlín; y por otro lado, los costes de embridar al monstruo económico y proporcionar unas condiciones pasables de existencia para una minoría, no sólo pudieran ser demasiado elevados, sino que pudiera ser que se gravasen físicamente sobre la mayoría desfavorecida del planeta y psíquicamente sobre esa minoría supuestamente privilegiada. Volviéndose entonces muy dudoso el progreso en términos globales.

El Marx más progresista, al comienzo de los *Grundrisse*, se meterá en una aporía cuando intente explicar el desarrollo incomparable del arte de la Grecia clásica bajo el modo de producción esclavista, y aunque se descartase muy pronto el intento de imprimir la doctrina del progreso al mundo de las Bellas Artes, hasta nuestros días sigue defendiéndose el progresismo de las ciencias y de la tecnología; aunque la bomba atómica, la carrera armamentística, o la semejanza entre la organización de las fábricas, los hospitales, los asilos, las cárceles o de las escuelas y la eficiencia de los campos de concentración o la mera racionalidad instrumental de determinadas instituciones, lo pongan también en entredicho.

Las consideraciones que Marx y Engels realizaban sobre el *comunismo originario*, que localizarían muchas veces en la antigua India, difícilmente encontrarán tampoco coherencia con el progresismo lineal del positivismo cientifista que en ocasiones profesaron; a menos que el *materialismo histórico* no fuese sino una secularización de la escatología judeocristiana, con su ciclo circular desde la expulsión del paraíso hasta el retorno al mismo, cosa que repugnaría a su militancia atea. El propio Marx, pese a lo antedicho, no era de ningún modo ciego ante ese lado negativo perverso de los tenidos por grandes progresos y logros de la humanidad; estando a veces atento y despierto frente a la desgraciada posibilidad de que el desarrollo científico-técnico pudiese empeorar las cosas en lugar de promover su mejora:

> "Se ha creído hasta ahora que la mitología cristiana bajo el imperio romano sólo fue posible porque todavía no se había inventado la imprenta. Es todo lo contrario. La prensa cotidiana y el telégrafo que difunden sus inventos en un abrir y cerrar de ojos por todo el globo, fabrican más mitos en un día que lo que antaño se podía fabricar en un siglo[293]".

[293] Carta de Marx a Kugelmann, 27 de julio de 1871.

De este modo no sólo se podrán fabricar mitos y mentiras a una escala sin precedentes. Henry Ford, el magnate de Detroit, uno de los fundadores del trabajo en cadena para el montaje fabril de los automóviles; será el principal responsable de la proliferación de esas máquinas deprisa, muerte y polución, que son esos vehículos que beben gasolina y abundan casi tanto como los humanos en los países desarrollados. La enorme mortandad en las carreteras, 42.000 muertes sólo en Estados Unidos en 1998, la misma cifra para Europa durante el 2001, a la que habría que adjuntar tres millones y medio de heridos, suponen unas cifras superiores a las de cualquier guerra actual[294], pero son asumidas con toda naturalidad, justificadas como precios aleatorios del progreso en la locomoción o como fruto de la libertad individual para moverse con rapidez.

El fordismo pintado de rojo, engalanándose con los murales del comunista Diego Rivera, con el talento de quien pintó el mural del Instituto de las Artes de Detroit, de quien se atrevió a pintar a Marx y Lenin en el Rockefeller Center; una muestra de la paradoja de una modernidad cruzada con la tenacidad indigenista, de una modernidad cuyo mito del progreso tendrá a Ford como héroe, como marca, como mojón sin rostro en la carretera de la Historia Universal, dicho sea esto con la misma risotada que ya soltase el novelista Carlos Fuentes:

> "Perdónenme la risa. Es una buena risa, una carcajada irreprimible de reconocimiento y acaso de nostalgia. ¿De qué? Creo que de la inocencia perdida, de la fe en la industria; el progreso, la felicidad y la historia dándose la mano gracias al desarrollo industrial. A todas estas glorias había cantado Rivera, como se debe, en Detroit. Como los anónimos arquitectos, pintores y escultores de la Edad Media construyeron y decoraron las grandes catedrales para alabar al Dios único, invariable e indudable, Rivera vino a Detroit como los peregrinos de antaño a Canterbury y a Compostela: lleno de fe. Reí también porque este mural era como una postal a colores del escenario móvil, en blanco y negro, de la película de Chaplin, *Tiempos modernos*. Las mismas máquinas pulidas como espejos, los engranajes perfectos e implacables, las confiables máquinas que Rivera el marxista veía como signo igualmente fidedigno de progreso, pero que Chaplin vio como fauces devoradoras, máquinas de deglución como estómagos de fierro que se tragan al trabajador y lo expulsan, al final, como un pedazo de mierda[295]".

La excepcional película de Charles Chaplin *Tiempos Modernos* (1936), comienza con la imagen de un rebaño de ovejas al que inmediatamente se superpone el plano de una manada de obreros saliendo del metro y dirigiéndose al trabajo. Pero el aspecto de manada del rebaño de obreros en las iniciales imágenes de la película contrasta con el aspecto humano que caracteriza a todos los personajes pertenecientes al pueblo, tanto los individuales como los colectivos, de modo que ni el obrero individual ni los grupos de huelguistas y manifestantes ofrecerán ese aspecto de masa informe o manada ovejil con que empieza este hilarante relato cinematográfico. Y eso porque la conversión del pueblo en masa o manada de los tiempos

[294] Sobre el más que diezmo en vidas humanas sacrificadas al monoteísmo del mercado véase mi artículo: «No lo saben pero lo hacen», en:
http://www.rebelion.org/opinion/sroyo100203.htm

[295] Carlos Fuentes *Los años con Laura Díaz*. op. cit., Capítulo I: «Detroit: 1999», pp. 17-18.

modernos vendrá dada por la alienación a la que le somete el desarrollo industrial y por su conversión en mero apéndice de una máquina, un periférico, en terminología informática; mientras que aquellos aspectos solidarios y participativos subyacentes a cada singularidad humana y a toda multitud no podrán ser nunca sometidos, quedando la cooperación en estado latente o siendo expropiada por las avariciosas manos del Gran Jefe. El matiz es muy importante, pues es el que separa, la crítica izquierdista a la alienación de las masas de un Chaplin, de la ideología del desprecio fascista de las masas con la que Hitler subiría al poder por esa misma época. A las muchedumbres de huelguistas y manifestantes comunistas que aparecen en el film de Charlot podríamos contraponer las ordenadas huestes nazis que Leni Riefenstahl inmortalizó en su contemporáneo documental *El triunfo de la voluntaa* (1935), para así darnos cuenta de la separación de dos movimientos bien diferenciados, el del «pueblo revolucionario» y el del «fascismo de masas»; dos movimientos que resulta importante saber separar y discriminar, para no acabar en la misantropía ni en las antiutopías subsuncionistas.

En el film antedicho el propio Chaplin hace el papel protagonista, como obrero de una fábrica de producción en cadena tras la depresión del 29, un trabajador que enloquece ante la locura del ritmo de producción fordista al que resulta encadenado, mostrándose una suerte de afinidad entre el capitalismo y la locura que algunos autores franceses de los años 80, hoy convenientemente olvidados, estudiarían antaño con intensidad.

El Gran Jefe se comunica con sus subalternos de la fábrica como si fuese el *Gran Hermano*, a través de unas enormes pantallas de cine, mientras cámaras en todo el recinto le proporcionan una vigilancia panóptica de hasta el último rincón del lugar. Y eso que la famosa novela de Orwell *1984* es más de diez años posterior a esta película. Hasta llegan a ensayar con el protagonista, tenido por conejillo de indias, una nueva máquina que supuestamente permitiría alimentar al obrero mientras trabaja, ahorrándole al empresario la detención de su labor para comer. Todo ese trajín, en clave de comedia chapliniana, llevará al protagonista hasta el desquiciamiento, lugar de defensa ante una presión insoportable; con lo cual nuestro desventurado trabajador fabril es llevado entonces al psiquiátrico, lugar donde se le recomienda, al darle el alta, algo que ya no existe en los «tiempos modernos»: tranquilidad y ausencia de excitación. Es entonces cuando, recogiendo una bandera roja de alerta por carga sobresaliente del vehículo, caída de un camión, resulta confundido con un líder comunista, seguido espontáneamente por una multitud y encerrado en prisión.

A continuación vemos como pierde todo empleo precario que consigue, -como el de vigilante nocturno o el de camarero-, y como pasa varias veces por la cárcel. Todo ello envuelto en ese tono tragi-cómico que caracteriza a nuestro genial comediante. El obrero-Chaplin, en ésta su última aparición cinematográfica, ayudará a una joven vagabunda a lo largo de varias vicisitudes y terminará la película marchándose con ella por una interminable carretera, caminando hacia delante en busca de un mundo y una vida mejores.

Dos años después de la producción de esta genialidad cinematográfica, en 1938, comentaría en una entrevista el director, cómico, músico y actor: «la introducción de las máquinas en el trabajo debería ser una ayuda a la humanidad y no una fuente de tragedia». Señalando

así la paradoja y la contradicción que le había llevado a la crítica de esos «tiempos modernos» en los que, con algunos cambios, aún vivimos. Unos tiempos en los que, absurda e irracionalmente, el desarrollo tecnológico acaba significando esclavitud en lugar de libertad.

La *Entrevista a Stalin* que le hiciese el escritor H.G.Wells en 1934 (*Bolchevik*, número 17), año en que la URSS entró en la Sociedad de Naciones, es un buen ejemplo del malestar generalizado que refleja el film de Chaplin, pero también de las esperanzas que suscitó entre algunos intelectuales la superación de la depresión del 29; pues en ella, el entusiasta escritor de ciencia-ficción, a diferencia de su interlocutor, renunciará a la violencia como medio de transformación social, diciendo que: «no hay ninguna necesidad de desorganizar el sistema viejo, ya que éste, tal como están las cosas, se va desorganizando por sí solo. Por eso, la sublevación contra el orden viejo, contra la ley, me parece anticuada y superada por el desarrollo». Así, H.G.Wells intentará una aproximación entre el New Deal de Roosevelt, al que denominará «socialismo anglosajón», y el experimento soviético, del que no les parecía aún a muchos que hubiese empezado a torcerse. Y si bien hay experiencias como la famosa Tercera Vía del laborismo británico actual, que acaban por dar hoy la razón al dictador, existen también propuestas como la de la Renta Básica Ciudadana, que bien pudieran jugar a favor del escritor. Stalin se mostrará, en lo que más fue un diálogo que una entrevista, reacio a aceptar que pudiera haber una vía reformista y gradual para llegar desde el capitalismo al socialismo, contestando ante el entusiasmo acerca del progreso del escritor que: «en determinadas condiciones, la inteligencia técnica puede lograr milagros y prestar grandes servicios a la humanidad. Pero también puede causar grandes daños». El que Wells pusiese al banquero Morgan como ejemplo de parásito social pero tuviese a Rockefeller por un valioso emprendedor o a Ford por un «organizador apasionado de la racionalización en la producción», dice poco a favor de sus propias propuestas de socialización y mucho sobre su ingenuo progresismo. Nada menos que Bertrand Russell, nada sospechoso de veleidades bolcheviques ni dictatoriales, nos dará otra imagen de los millonarios industriales y llegará a decir por la misma época, lo mismo que contra-argumentaba Stalin:

> "Rockefeller decía que Dios le otorgaba su dinero y éste no dejó nunca de crecer. Cada vez fue más rico, no importó nada el que se descubrieran nuevos yacimientos de petróleo (la bendita competencia) en otras partes del mundo, tal descubrimiento ocasionó guerras y muertos, pero Rockefeller continuó haciéndose cada vez más rico. Bajo las condiciones capitalistas de producción la plutocracia gobierna y nunca pierde terreno, estando la pretensión de refrenarla mediante la ley destinada al fracaso[296]".

Ya hemos hablado que la domesticación del Capitalismo a través de la Ley, la cual, con un poco de perspectiva histórica, no se muestra ya tan pusilánime como se le aparecía a Russell en los terribles años 30. Pero no hay que olvidar que nos encontramos dialogando con interlocutores del periodo de entreguerras y que, cuando se establecen estas considera-

[296] Bertrand Russell *Libertad y Organización*. Parte Tercera: «La democracia y la plutocracia en América». Sección B: «Competencia y monopolio en América». Capítulo XXVII: «El paso al monopolio». Editorial Espasa-Calpe. Madrid 1970, p. 335. [1ªedición española 1936. Traducción: León Felipe. Título original: *Freedom and Organization*. 1ªedición, original inglés, de 1934].

ciones, todavía está por llegar toda la destrucción que el poderío científico-técnico y militar del mundo desencadenaría en la SGM, tras el prólogo de tal saga destructiva que fue la guerra civil española. Todo ello cambiará mucho la consideración acerca del progreso y de la técnica, aunque no se abandone del todo la utopía ni se apague, pese a todo, la antorcha de la revolución.

Por eso, volviendo al muralista mexicano, a ese pintor comunista que se atrevió a dar colores al fordismo y al novelista que nos lo hizo revivir en la actualidad, volvemos a ver, más allá de la sujeción esclava del trabajo y pese a toda la destrucción del siglo XX, el atisbo de una resistencia y de una recuperación, ya en medio de la era de la ciber-tecnología virtual; la resistencia a perder el rostro y la recuperación de lo mejor de cada tradición. Incluso de la nuestra. De la que demanda la consecución del «reino de la libertad» a través de un desarrollo tecnológico. Esas obstinaciones con que las diversas culturas, contra toda la apología de la pérdida del rostro, contra todo pronóstico ilustrado y etnocentrista, frente a todo abundamiento en el esclavizador «reino de la necesidad», han sabido salvar la cara y guardar el rostro. Guardar el rostro y salvar la cara para poder dar, nuevamente, la batalla por un verdadero progreso y por una vida realmente mejor:

> "Había mirado sin ver. Todos los trabajadores norteamericanos pintados por Diego estaban de espaldas al espectador. El artista sólo pintó espaldas trabajando, salvo cuando los trabajadores blancos usaban goggles de vidrio para protegerse del chisporroteo de las soldaduras. Los rostros de los norteamericanos eran anónimos. Enmascarados. Como ellos nos ven a los mexicanos, así los vio Rivera a ellos. De espaldas. Anónimos. Sin rostro. Entonces Rivera no reía, no era Charlot, era sólo el mexicano que se atrevía a decirles ustedes no tienen rostro. Era el marxista que les decía su trabajo no tiene el nombre ni la cara del trabajador, su trabajo no es de ustedes. ¿Quiénes miraban, en contraste, al espectador? Los negros. Ellos tenían caras[297]".

Para Carlos Fuentes, Laura Díaz se convertirá en una metáfora de la historia de México y esos negros con rostro de 1932 que pintó Rivera, habrían de ser los mismos que se levantasen luego en 1967, movidos por un sueño de igualdad, los mismos que pusiesen en ese entonces la ciudad patas arriba, como en la plaza de Tlatelolco; enmarcados en ese periplo, nunca completado hasta la fecha, de los afroamericanos estadounidenses en pos de la equiparación de derechos civiles y de los seres humanos en pos de los derechos cosmopolitas.

[297] Carlos Fuentes *Los años con Laura Díaz*. [1999]. op. cit., Capítulo I: «Detroit: 1999», p. 19.

EPÍLOGO
CONSTRUYENDO UN ESPACIO PARA LO OTRO POSIBLE

La filosofía edificante no ha exigido el tránsito por la filosofía sistemática, si bien excepcionalmente hemos venido a dar con saltos y discontinuidades entre los modos del pensar, además de con zonas de delimitación confusa. Así, los primeros pasajes nos condujeron a formar un modo híbrido de escritura, en la cual, como antaño, se procura el desvelamiento de la verdad, pero lejos del absolutismo y del dogmatismo dada la constatación de su naturaleza hermenéutica. De tal modo pasamos a considerar entonces que la filosofía podría proponerse en cualquiera de sus formas como una forma de existencia, una Historia.

Contra el sentido a priori de la existencia nos previene el pasaje por el concepto de escatología de las religiones monoteístas, dado su carácter de fuente fundamental de la Metafísica de la Historia y del monoteísmo del mercado. No hay tampoco un sentido predeterminado de la Historia. La anomalía estética del materialismo histórico nos mostró también el carácter constructo de los sentidos que se puedan proponer para la Historia, de donde pasamos a concluir que la acción política es siempre posible, aunque el mundo nihilista del capitalismo nos quiera hacer creer en la muerte de la política y en el fin de la Historia. El que todo paso de la teoría a la praxis sea un pasaje al posthumanismo pone en cuestión las teorías colonialistas, etnocentristas e imperialistas en virtud de sus efectos. Los devastadores efectos del monoteísmo del mercado nos han hecho volver la vista sobre lo restante y lo destruido. Finalmente, si a partir de tales caminos pudiera vislumbrarse otro mundo posible en términos de Filosofía Política, habría de ser recuperando la técnica para el hombre y sin oposición a la Naturaleza, único modo en que la Renta, Formación y Ocio, a los que tienen derecho natural e inalienable todos los seres humanos llegue a instaurarse en otro de los mundos posibles. Es aquí cuando quedamos en condiciones de trabajar en el reino de la libertad, con la mirada en la vida buena y el destierro del nihilismo y de la muerte.

Ahora bien, tras este largo recorrido se produce la nostalgia por todo lo concluido, pues precisamente realizando este trabajo nos hemos dado cuenta de que hay cosas que deberíamos haber sabido antes de comenzar. Pero no es posible saberlo todo de antemano ni dar resultados absolutos sino que cada labor es siempre una parte de un camino individual y colectivo, de extensión ilimitada pero finita, mediante la que se abre un porvenir. El porvenir por el que trabajamos pero que está ya en cierta medida presente tiene un nombre bien conocido pero que pocos se atreven a pronunciar, no es hoy sino un espectro que vuelve a recorrer Europa y que nos atrevemos a evocar: el comunismo. De ahí nuestra reivindicación final de una suerte de comunismo platónico.

Tradicionalmente se ha entendido el *comunismo platónico* tal y como el pensador de Atenas lo expuso en *La República*[298] esto es, como una comunidad de filósofos reyes que precisamente por detentar el saber-poder habrían de estar excluidos de la propiedad privada. Nosotros tenemos ya hoy que ampliar ese concepto, salvando las acusaciones de aristocratismo o elitismo intelectual y, más allá del borreguismo de lo políticamente correcto y de los eufemismos conciliadores de las buenas conciencias, declarar como *comunismo platónico* el afán de que todo ser humano acceda a lo mejor y así, en proximidad con ello, tenga al menos la posibilidad de hacerse mejor, disfrutar plenamente de la existencia y aportar algo a este mundo. Los reyes-filósofos fueron educados "mejor y más completamente que a los otros" (Platón Rep. 520b), lo que consideramos injusto, ya que "en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello" (Rep. 518c) y si la educación básica ha de ser común en hombres y mujeres (Rep. 452a[299]) no hay razón para que no lo sea también la educación superior. Una nueva frase libertaria se impone en una sociedad abierta no hipócrita en la que se cumpla el precepto de la generalización de lo *aristós*: *cubiertas todas las necesidades, desarrolladas todas las capacidades*.

El cambio de era, los pasajes hacia un posthumanismo para el siglo XXI con los que saltar de la prehistoria a la historia están siempre ahí, continuamente presentes y en marcha.

Algunos han logrado no ceder al envilecimiento al que nos somete la sociedad capitalista del consumo conspicuo y el pensamiento cero. La resistencia tiene muchos nombres: amor, música, literatura, ciencia creativa, ejercicio físico. Todo lo relacionado con el verdadero ocio y lo opuesto al tiempo libre para las compras en el maravilloso mundo de los tenderos. Ocupémonos un poco en lo que sigue.

La clave de un pensamiento postdialéctico está en no pertenecer por completo al conflicto, una suerte de autocensura ante la zafiedad y mezquindad de la política y del poder; poder reemplazar la televisión por la filosofía y la poesía. El conflicto puede ser desarmado por falta de antagonistas, por un movimiento antisistema sin crédulos que quieran formar parte de su

[298] Las riquezas pervierten al filósofo (Rep. 495a) que es quien tiene que gobernar (Rep. 473d-e). Pero hay que tener el cuidado de entender la metáfora del gobierno de la Razón y de la Ley, comprendiéndola al modo como lo entendió Rousseau (Cfr. *Discurso sobre las ciencias y las artes*. 2ªparte); y no al modo como inspiró Platón a los dictadores debido a su inmoderado afán de absoluto (Cfr.Rep. 485d-e & Rep. 486a).

[299] Cfr. Igual educación básica y para los guardianes sean hombres o mujeres (Rep. 454e; 451d-e; 455b) ya que el hombre y la mujer tienen la misma naturaleza racional, aunque difieran en la fuerza y en otros aspectos (cfr.Rep. 454d; 455d-e; 456a-b; 457a-c; 466c-d; 466e ss).

máquina devoradora. Y no es necesario esperar a que surja ningún Estado perfecto para que se produzca el fenómeno hoy ya abundante de la renuncia a detentar el poder y la dominación: "si llegara a haber un Estado de hombres de bien, probablemente se desataría una lucha por no gobernar" (Platón Rep. 347d). Existe en estos momentos una comunidad anónima y en engrandecimiento continuo que no quiere el poder ni el dinero, que ha comprendido que eso es mayor penuria que la pobreza. No se actúa bien por coacción ni por inteligencia sino tan sólo por alegría y ganas de vivir.

No es posible contrarrestar el mal con sus mismas armas, no pueden quienes se enfrentan a las mentiras de la prensa generar desmentidos con la misma abundancia y efectividad que existen en los *mass media*. El empeño de Prometeo, el afán del león que lucha contra los lobos a favor de los corderos, el filantropismo bienintencionado, cuando no el falaz e hipócrita humanitarismo; fracasan en su empresa a causa de sus principios soteriológicos, esto es, de su doctrina de salvación. Por eso hoy en día se nos quiere convencer de que un ejército que va a la guerra no es una máquina de dolor y destrucción, sino una especie de ONG que lleva armas de adorno consagrada a salvar a los otros de sus propios demonios.

Marx y Engels hicieron notar muy claramente que no ya esa derecha corrupta y asesina que representó Pinochet (con cuentas millonarias en el corazón del Imperio) y que antaño se encarnó en Bismarck, Hitler, Franco y Mussolini; sino la propia socialdemocracia de ayer y hoy se pierde en una hipócrita doctrina de salvación universal de corte netamente etnocentrista. De la derechista coexistencia pacífica entre patrono y obrero asumiendo las jerarquías hasta el humanitarismo actual que combate los síntomas sin aplicarse a las causas no hay mucha distancia. Porque o se sumergen los implicados en el conflicto o mejor será apartarse de la dialéctica y habitar otros mundos inalienables por la usurpación de la máquina y por la hegemonía del dinero y el poder. Respecto a la participación plena en el conflicto ya se nos advirtió con suficiente claridad antaño:

> "En cuanto a nosotros, teniendo en cuenta todo nuestro pasado, sólo nos queda un camino. Durante casi cuarenta años hemos insistido en que la lucha de clases es la fuerza motriz esencial de la historia, y en particular que la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado es la máxima palanca de la revolución social moderna; por ello nos es imposible colaborar con gentes que desean desterrar del movimiento esta lucha de clases. Cuando se constituyó la Internacional formulamos expresamente el grito de combate: la emancipación de la clase obrera debe ser obra de la clase obrera misma. Por ello no podemos colaborar con personas que dicen que los obreros son demasiado incultos para emanciparse por su cuenta y que deben ser libertados desde arriba por los burgueses y pequeñoburgueses filántropos[300]".

La línea revolucionaria frente al reformismo socialdemócrata se caracterizó antaño por no pretender salvar a los demás desde arriba, filantrópicamente, sino por formar parte, como cualquier otro, de una multitud de individuos singulares igualmente capaces de arte, de ciencia o razón, de justicia o de verdad. Ante semejante postura se trataría entonces no tanto

[300] Carta de Marx y Engels a Bebel, Liebknecht, Bracke y otros. Londres, mediados de septiembre de 1879.

de dar el pescado sino de enseñar a pescar, no tanto de dar las ideas sino de en compañía pensar y no tanto de otorgarles sus tierras o la libertad y la democracia sino de no ceder a quitárselas, dejándoles en paz.

Pero hoy en día la lucha de clases ha cambiado radicalmente y la distinción entre los países desarrollados y los que no lo están obligan a una reflexión nueva y otra vieja simultáneamente. Ciertamente los análisis del marxismo clásico siguen plenamente vigentes en gran parte del planeta, donde la huelga, la lucha sindical y la dicotomía "burgueses frente a proletarios" tiene un sentido análogo al que detectó Marx en la Europa del siglo XIX. Pero en la Europa del siglo XXI y en el Imperio hegemónico americano el análisis marxiano tiene que ser renovado, ya que huelgas, sindicatos y lucha de clases no tienen ya el mismo sentido, ni siquiera analógico, con sus conceptos homólogos del pasado. Se abren así ahora dos frentes de conflicto muy bien diferenciados, uno bien conocido y que viene de lejos, otro nuevo y necesitado de análisis y reflexión. Por eso el posthumanismo que hemos planteado como espacio nuevo para la reflexión no es en su conjunto sino el cumplimiento inicial de un programa postmarxista, prosiguiendo la Teoría Crítica.

Aunque resulte paradójico en Occidente una forma nueva de intervenir en el conflicto consiste, precisamente, en eludirlo, ya que la dialéctica de la respuesta acaba ahora retroalimentando un sistema experto, llamado Capital, que absorbe los dardos que se le lanzan convirtiéndolos en energía para su consumo y en legitimación para el aumento de sus medidas represivas. No queremos decir con ello que haya que renunciar a las formas clásicas de enfrentamiento contra el poder, sino que junto a éstas, debido inicialmente a las dificultades que han pasado las formas clásicas de contestación al poder a lo largo del siglo XX; se viene constituyendo un frente (entre otros muchos) que no resulta pacifista, sino que renuncia a entrar en el juego del conflicto dialéctico con unas fuerzas que le sobrepasan materialmente de manera nunca vista hasta la fecha. La alegría de vivir, el vitalismo de la gaya ciencia, una de las cosas más difícilmente alienable de los pueblos y las gentes, conforma un movimiento permanente de recusación de las ignominias establecidas por el poder y aceptadas por la costumbre. Por eso grita el poeta su denuncia contra el violento *telos* del hombre moderno y su respeto único por la fuerza bruta de la siguiente manera:

> "¿No es celeste mi corazón, su vida más hermosa
> desde que amo? ¿Por qué en más le teníais
> cuando más orgulloso y feroz era,
> de palabras más rico y más vacío?
> Gusta la multitud lo que el mercado precia
> y sólo al violento honra el criado;
> en lo divino creen
> únicamente aquellos que lo son[301]".

[301] F. Hölderlin *Poemas*. Introducción y versión de Luis Cernuda. Edición bilingüe. Visor Madrid 1985. «Aplausos de los hombres».

Frente a la inmoral moral del mundo inmundo del dinero y del poder se están así constituyendo grandes sectores de habitantes del llamado primer mundo que rechazan el imaginario del sistema, que cuidan y habitan en imaginarios diversos tenidos antaño por escapismos idealistas, pero que ya se muestran como formas de vida alternativas bien reales y efectivas.

Admitamos por tanto una pluralidad de formas de resistencia y de contestación, pues no por quedarnos alerta frente al idealismo y al fascismo (defendiéndonos al mismo tiempo del esoterismo y el postmodernismo vulgar) habremos de considerar toda iniciativa que no tenga nuestros mismos esquemas como una recaída en la reacción. Y sobre todo construyamos a partir de la nueva orientación alcanzada utilizando el don de la imaginación lo que pueda ser puesto en práctica, ofreciendo, alternativas reales.

APÉNDICE

1. SOBRE LA DISTINCIÓN DE RICHARD RORTY ENTRE FILOSOFÍA SISTEMÁTICA Y FILOSOFÍA EDIFICANTE

Nos detendremos ahora, a continuación, en este epígrafe, a reflexionar a partir de Richard Rorty sobre la distinción entre filosofía sistemática y filosofía edificante, prosiguiendo así la indagación de una controversia que jalona toda la última parte del siglo XX y el principio del siglo XXI: la que opone modernidad y postmodernidad.

Según expone Richard Rorty en su mejor libro[302] en toda sociedad se impone un discurso normal (generalización de la idea de ciencia normal de Kuhn) que consiste en "todo discurso (científico, político, teológico, etc) que encarne los criterios aceptados[303]", sobre unos discursos anormales que no se atienen a esos criterios. De ahí deriva la distinción entre una *filosofía normal o sistemática*, anclada en la matriz tradicional cartesiano-kantiana y una *filosofía anormal o edificante* que contaría con Wittgenstein, Heidegger y Dewey como los representantes que Rorty señala y recoge, pero en alusión a toda aquella filosofía que no se atendría a la tradición y que serviría de ayuda o impulso para su superación, revolución, transformación y cambio de paradigmas.

Tanto la edificación como el sistema son productivos y creemos a diferencia de Rorty que ambos pueden ser discursos normalizadores o revolucionarios, ya que el sistemático Marx quizás haya sido uno de los que más transformaciones reales del mundo generaron, pero se

[302] Richard Rorty, *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, (1ªed.Princeton University Press 1979). Ed.Cátedra. 2ªed. Madrid 1989). Las citas que siguen de Rorty pertenecen a esta obra.

[303] Richard Rorty Op.cit., «Introducción», p. 20.

nos aclara que: "La distinción entre filósofos sistemáticos y edificantes no es la misma que la distinción entre *filósofos normales* y *filósofos revolucionarios*. Esta última distinción pondría a Husserl, Russell, el segundo Wittgenstein y el segundo Heidegger en el mismo lado de la línea divisoria (el de los *revolucionarios*)[304]". El discurso anormal resulta de la crítica del discurso normal y constituye el motor (semejante al escepticismo en la *Aufhebung* hegeliana, pero sin solución de continuidad ni *télos*) de las revoluciones discursivas, revoluciones que a nuestro juicio nada valen si no tienen implantación social que incida en la modificación real del estado de cosas del mundo, pero que implican algo más que una mera reforma. Rorty afirma que hay "dos clases de filósofos revolucionarios", los *filósofos sistemáticos revolucionarios*, que son los que revolucionan la normalidad instituyendo una nueva norma (reforma), y los *filósofos revolucionarios edificantes*, que son los que destruyen la normalidad con la anormalidad (quiebra, ruptura). Pero con ello condena a la edificación, paradójicamente, a no poder ser productiva, constituyente, constructiva; de ahí que nosotros defendamos las virtualidades reformistas, revolucionarias o conservadoras para cualquiera de las tendencias por él clasificadas.

A continuación se nos ofrece otra nueva distinción que nos provoca también algunos reparos, aunque no deja de ser interesante. Esta vez respecto a *métodos e intenciones*, entre los filósofos sistemáticos (menciona a Husserl, Russell, Descartes, Kant) y los edificantes (el segundo Wittgenstein, el segundo Heidegger, Kierkegaard, Nietzsche): "Los grandes filósofos sistemáticos son constructivos y dan argumentos. Los grandes filósofos edificantes son reactivos y presentan sátiras, parodias, aforismos. Saben que su obra perderá vigencia cuando se pase el periodo contra el que estaban reaccionando. Son *intencionalmente* periféricos. Los grandes filósofos sistemáticos, como los grandes científicos, construyen para la eternidad. Los grandes filósofos edificantes destruyen en beneficio de su propia generación. Los filósofos sistemáticos quieren colocar su materia de estudio en el camino seguro de la ciencia. Los filósofos edificantes quieren dejar un espacio abierto..., que haya algo nuevo[305]". Nuestro reparo más importante aquí es contra la idea rortiana que circunscribe la vigencia del pensador reactivo a su propio tiempo y contra la que priva de carácter argumental a su discurso. Conviene entonces matizar y pulir su clasificación (que no es edificante sino sistemática). Contra la primera, la adscripción irrebasable a la propia epocalidad, podemos recordar el significado preciso de "intempestivo" en Nietzsche y su propia noción de la vigencia de su pensamiento. Contra la segunda, la reducción de la edificación a Aristófanes, apuntar que argumentar no equivale siempre a construir, como sugiere aquí Rorty, y que el ejercicio deconstructivo de la tradición se puede abordar con una gran multiplicidad de discursos, no exclusivamente con "sátiras, parodias y aforismos"; que si no se ejercen con el mayor de los talentos en nada se diferencian de los insultos y descalificaciones arbitrarias y gratuitas.

En la segunda de sus consideraciones intempestivas, Nietzsche explica el concepto de *Intempestivo* mientras realiza una condena del historicismo historiográfico en auge del siglo XIX, (que precisamente se encuentra arraigado en buena parte de la hermenéutica contemporánea), dice Nietzsche: "Esta consideración es también intempestiva porque yo trato de entender

[304] Richard Rorty, op. cit., p. 333.
[305] Richard Rorty, op. cit., p. 334.

como un mal, como una enfermedad y un defecto de nuestra época algo de lo que ésta está orgullosa con razón, su cultura histórica, porque llego incluso a creer que todos sufrimos de una fiebre de consunción histórica y que por lo menos todos deberíamos reconocerlo[306]". Una consideración es calificada de -intempestiva- cuando se opone radicalmente a algún fenómeno aplaudido y reconocido como un bien y un orgullo por los contemporáneos. Es *intempestiva* la crítica de aquello que lejos de ser objeto de críticas, es ensalzado y considerado como el gran logro y como la posesión más preciada y característica de una determinada época. Como ha ocurrido con la ciencia positivista y la modernidad progresista. En este sentido, las intempestivas de Nietzsche ya suponen una inversión -y una transvaloración- de los valores vigentes por valores por venir. Siguiendo a Goethe, Nietzsche califica el "sentido histórico" de su época de "virtud hipertrófica". Si bien añade que las -torturantes sensaciones intempestivas- las ha sacado 1) a) de sus propias experiencias, b) de la comparación con experiencias ajenas y 2) de sus estudios histórico-filológicos.

Con lo cual vemos que aun encajando lo anterior con la edificación rortiana, no encaja con su circunscripción de la vigencia temporal. Lo intempestivo no se circunscribe a la propia época porque resulta una forma de obrar contraria al tiempo, un obrar aquí *argumentativo*, que precisamente saca del conocimiento de la historia su capacidad de obrar contra la historia, más allá del tiempo, propuesta como medio de edificación de vigencia ilimitada. La sistematicidad de un gran filólogo fue el suelo sobre el que se alzó el gran filósofo edificante que acuñó el término *intempestivo*.

A continuación Rorty se tiene que enfrentar a la impresión paradójica que produce el entrelazamiento de *filósofo* y *edificante*: "La idea de un filósofo edificante constituye una paradoja. Platón definió al filósofo en oposición al poeta. El filósofo podía dar razones, argumentar sus opiniones, justificarse[307]". Y efectivamente, la idea del filósofo reactivo es hoy paradójica respecto a la tradición platónica, pero Platón definió al filósofo no sólo en oposición al poeta, sino también en oposición al sofista y a Sócrates, a quienes el propio Rorty se remite en otros momentos del libro y que ahora olvida[308], a quienes, precisamente, se dedican a argumentar sus opiniones (diálogos socráticos), como medio de aprendizaje-enseñanza, en oposición al filósofo (diálogos platónicos) que ya sabe o cree que sabe (ciencia, representaciones privilegiadas) y que enseña (adoctrina - Platón) y en oposición al poeta (Homero, Ion) y al místico, que también saben (intuición privilegiada, mística) y enseñan. Para nosotros lo reactivo es conservador en la medida en que se limita a destruir cuando no a conservar (en cuyo caso se torna reaccionario) los poderes dominantes. Desde Nietzsche y Deleuze se caracterizará al filósofo edificante como principal abanderado de las *fuerzas afirmativas* que abren y fundan (Heidegger) porvenir frente a las *fuerzas reactivas* de la mera conservación de lo dado. No obstante no es recomendable y se podrá muy excepcionalmente comenzar de cero, luego lo edificante tendrá que conservar lo sistemático y brotar a partir de un rebasamiento de lo sistemático, no de la inspiración otorgada por el Espíritu Santo.

[306] Friedrich Nietzsche: 2ª de las Consideraciones Intempestivas: *De la utilidad y de los inconvenientes de la historia para la vida* (Escrita en 1873). Traducción esp: Ediciones Península. Barcelona 1988, p. 56.
[307] Richard Rorty, op. cit., p. 334.
[308] Cfr. Richard Rorty, op. cit., p. 149 y p. 289.

Platón no era un pensador sistemático sino que fue en su mayor parte edificante. Sólo en el Menón se trata de geometría y sus *Diálogos* no son sino un nuevo género literario inventado por quien en su juventud quiso ser compositor de tragedias; género literario filosófico retomado por Voltaire, Rousseau, Berkeley, Galileo Galilei, etc., muy vinculado al teatro clásico. Ya Heidegger en sus *Holzwege* advirtió que la noción de *Sistema* era ajena a los griegos y por tanto señaló que constituía un anacronismo aplicar al pensamiento de Platón la consideración de pensamiento *more geométrico* al modo de la *Ética* de Spinoza junto a *pensamiento sistemático* propio de Kant, Hegel o Husserl. La fundamental creatividad edificante que en cruce dialéctico-sintético aflora en la comprensión de los sistemáticos es que acuñan terminología propia, construyen conceptos nuevos, inventan palabras; de ahí que el problema fundamental de los filósofos de imitación, de los jóvenes que comienzan a estudiar filosofía y de quienes no han rebasado nunca la pretensión de dar el salto mortal desde la *eikasía* hasta el *nous*, proviene de que acuñar un vocabulario propio no es más que el final nunca el principio y el manejar vocabularios ajenos (si bien puede ser un buen ejercicio racional y la misión de los profesores sea la de divulgar y hacer accesible los conceptos creados por los grandes pensadores), al manejar vocabularios ajenos como si fuesen propios, sin embargo, no sólo puede llegar eso a ser un fraude, sino alcanzar lo ridículo. El *principio de economía* que rige el salto sobre la escalera hegeliana nunca se produce por mucho desearlo ni conscientemente sino que adviene a quien le adviene sin que se de cuenta de ello.

Al tratar a Platón como el fundador de la Academia bajo el lema legendario *que no entre aquí quien no sepa geometría*, aquí aludimos, por supuesto, al uso y comprensión más frecuente de los escritos de Platón; a la forma de interpretación académica y oficial, efectiva, tal y como se ha desarrollado en la tradición moderna hasta llegar a nuestros días. Nos referimos con ello a la interpretación más frecuente y potente aún hoy vigente, no a la más inescrutable *verdadera filosofía de Platón* que los buscadores de esencias del presente creen haber fijado definitivamente. Por eso, aunque hayamos sugerido un modelo de interpretación de la tradición platónica matizando el ofrecido por Rorty, estamos de acuerdo con él en afirmar que: "La permanente fascinación del hombre que inventó toda la idea de la filosofía occidental -Platón- está en que todavía no sabemos qué clase de filósofo era. Aun cuando se deje de lado la *Séptima carta*, por apócrifa, el enigma se mantiene vivo por el hecho de que tras milenios de comentarios nadie sabe qué pasajes de los diálogos son bromas[309]". Esto no significa que no se puedan hacer reconstrucciones interpretativas documentadas mejores y peores del pensamiento platónico, pero implica, sin embargo, que nadie puede arrogarse el mérito de captar definitivamente la esencia de Platón, ni la de ningún otro filósofo; sino a lo sumo recoger y desarrollar algunas de sus ideas. Desde luego el pensamiento edificante, ya hemos dicho, no nos parece meramente escéptico e irónico, sino también mayéutico (Sócrates) y constructivo.

Rorty acierta al clasificar a los filósofos edificantes como los que se niegan a presentarse como si hubiesen encontrado una verdad objetiva, pero yerra al decir que carecen de argumentaciones porque argumentar no equivale a la afirmación de que se descubren esencias. Los filósofos edificantes violan las reglas del discurso normal desde su negación

309 Richard Rorty, op. cit., p. 334, nota 15.

de la correspondencia hasta el meta-nivel de su negación de las pretensiones ontológicas o trascendentales: "Los filósofos edificantes deben criticar la misma idea de tener una opinión, y al mismo tiempo evitar tener una opinión sobre tener opiniones[310]". Pero es equívoco que Rorty utilice aquí la palabra *opinión* como sinónimo de *ofrecer representaciones exactas de cómo son las cosas*, lo que platónicamente se considera el cometido del filósofo sistemático; con lo cual habría que sustituir, en la cita anterior, *opinión* por *verdad absoluta o definitiva*, para captar el sentido que suponemos que le quiere dar el propio Rorty pero recuperando nosotros las argumentaciones para la edificación.

Si seguimos el razonamiento de Rorty con la sustitución mencionada, diremos que al expresarse un filósofo edificante como "Wittgenstein" o "Heidegger" no tiene necesariamente que considerarse que estén expresando una *verdad definitiva* sobre un tema (Rorty escribe *opinión*): "Quizá el decir cosas no sea siempre decir cómo son las cosas... Los dos autores indican que vemos a las personas en cuanto que dicen cosas, cosas mejores o peores, sin verlas como si exteriorizaran representaciones internas de la realidad[311]". Para eliminar las metáforas visuales y sus implicaciones negativas "hemos de entender el habla no sólo como no exteriorización de las representaciones internas, sino como no representación en absoluto[312]". Ello implica ver a los filósofos como edificantes, como interlocutores en una conversación en lugar de jueces de las conversaciones. Esto es "una forma de concebir la sabiduría..., es pensar en ella como la sabiduría práctica necesaria para participar en una conversación[313]". Su misión será la de impedir que la conversación degenere en investigación, que se inscriba exclusivamente en el kantiano camino seguro de las ciencias.

Los seres humanos usan juegos lingüísticos como formas de hacer frente a la realidad. De ahí que la *filosofía edificante* busque mantener una conversación más que el descubrir la verdad o como decimos nosotros corrigiendo a Rorty, busque otras vías más bien artísticas y literarias de acceder a una verdad no absoluta ni eterna en contraposición a la tradición sistemática. El negar la posibilidad de encontrar la única y definitiva teoría verdadera del mundo no implica, como los antagonistas de Rorty han supuesto, una negación de la *realidad física objetiva*, sino un cierto agnosticismo frente a un contacto inmediato con ella. Por eso advierte Rorty que no hay que confundir "*contacto* con la realidad (relación causal, no intencional, no relativa a la descripción) con *hacer frente* a la realidad (describirla, explicarla, predecirla y modificarla -cosas todas ellas que hacemos bajo descripciones)[314]". El *reduccionismo monista* es el mayor peligro de la sistematización frente al pluralismo antireduccionista. La idea de *conmensuración universal* mediante la hipostatización de un conjunto privilegiado de descripciones o la reducción de todas las posibles a una, es la propuesta de hacer innecesaria una nueva redescripción, el afán de que todo se normalice: "Los filósofos edificantes están, por consiguiente, de acuerdo con la opción de Lessing por la aspiración infinita a conseguir la verdad y no por *toda la Verdad*. Para el filósofo edificante la misma idea de encontrarse con

310 Richard Rorty, op. cit., p. 335.
311 Richard Rorty Ibid.
312 Richard Rorty, op. cit., p. 336.
313 Richard Rorty Ibid.
314 Richard Rorty, op. cit., p. 339.

toda la Verdad resulta en sí absurda, pues también es absurda la idea Platónica de la Verdad misma. Es absurda tanto como noción de verdad sobre la realidad que no es sobre la realidad-bajo-una-determinada-descripción, como en forma de noción de verdad sobre la realidad bajo una descripción privilegiada que haga innecesarias todas las demás descripciones porque es conmensurable con cada una de ellas[315]". No puede alcanzarse "toda la Verdad" pero si pueden alcanzarse "verdades" y apreciar el entrelazamiento entre las mismas. No todo esta relacionado con todo pero sí que se establecen relaciones no reduccionistas entre los diversos niveles de emergencia de la realidad. El descripcionismo rortiano pragmatista es muy limitado pero recoge bien la defensa del pluralismo, aunque carece de un tratamiento ontológico del problema, librándose así de una parcela fundamental del pensamiento.

La idea de mantener la conversación que Rorty comparte con Gadamer (aunque el segundo diga acertadamente "verdades" en lugar de "descripciones") es la de "considerar a los seres humanos como generadores de nuevas descripciones más que como seres de quienes se espera que sean capaces de describir con exactitud[316]". Antes de hallar verdades absolutas (esencias, necesidades inmutables) lo que se hace es generar nuevas verdades a partir de las que ya hay. (A nivel ontológico diríamos que se trata de generar mundo a partir del mundo previo y de la tierra). La propuesta postmoderna la sintetiza Rorty como la de concebir a los seres humanos "como *pour-soi* y *en-soi*, como objetos descritos y sujetos que describen simultáneamente[317]", tomándose en serio la noción de círculo hermenéutico, (que aquí Rorty vuelve a plantear con un vocabulario sartreano que americaniza quitándole profundidad y extensión). Mantenerse al nivel gnoseológico de las descripciones y al nivel pragmático-conductista y positivista más llano es lo que empobrece el planteamiento de Rorty y lo que hace necesario acudir al que (partiendo de Heidegger) recoge Gadamer, porque como hemos dicho los segundos sí se hacen cargo de la Ontología.

El existencialismo al definir al hombre como sin esencia consigue evitar el esencialismo, pero corre el peligro de caer en el dualismo espíritu/naturaleza si se quiere entender de ese modo el *para si* de los sujetos y el *en si* de los objetos. Para evitarlo, Rorty señala que "las doctrinas *existencialistas* de que vengo hablando son compatibles con el conductismo y el materialismo que he defendido en capítulos anteriores[318]". Y declara que son los *filósofos que quieren ser a la vez sistemáticos y edificantes* quienes consideran dichos ámbitos incompatibles. Confunde entonces lo "sistemático" con lo "moderno absolutista" y lo "edificante" con lo "postmoderno", pues el rigor de las ciencias no tiene necesariamente que implicar totalización ni absolutismo y la libertad de las artes no excluye su solidificación absolutista y totalizadora.

[315] Richard Rorty, op. cit., p. 341.

[316] Richard Rorty Ibid. Cfr. Martín Heidegger *Holzwege*. «Die Zeit des Weltbildes»: "El rigor de la ciencia matemática es la exactitud. En ella, todos los procesos tienen que ser determinados previamente como magnitudes de movimiento espacio-temporales... Por el contrario, todas las ciencias del espíritu y aun todas las ciencias de lo viviente, precisamente para permanecer rigurosas, tienen que ser necesariamente inexactas. Sin duda puede concebirse también lo viviente como magnitud de movimiento espacio-temporal, pero entonces ya no se capta lo viviente".

[317] Richard Rorty, op. cit., p. 341.

[318] Richard Rorty, op. cit., p. 342.

Desde su limitada concepción de lo sistemático y lo edificante Rorty quiere contesta exclusivamente a dos rivales de su discurso que han pretendendido articular al mismo tiemp nociones hermenéuticas y ámbitos trascendentales. Por eso indica que el dualismo espíritu naturaleza planea sobre los intentos trascendentalistas de Habermas y Apel que pretende unir la epistemología trascendental de inspiración kantiana y la hermenéutica. Esto supondrí a su juicio una normalización de la hermenéutica que pasaría a formar parte del proyect epistemológico tradicional, ya como *pragmática universal* o como *hermenéutica trascendenta* desvirtuándose, al abandonar el rechazo a la idea de filosofía como búsqueda de un marc permanente de investigación. Rechazo, sin el cual, ya no se puede hablar propiamente, a s juicio, de *filosofía edificante*. La *hermenéutica trascendental* es la mejor candidata a ocupar e puesto de la epistemología, porque es ya una hermenéutica desvirtuada que, manteniendo s carácter polémico, no mantiene su carácter revolucionario de no-normalizable. Si bien Rort reduce la hermenéutica a su ámbito gnoseológico no aceptando el dar cuenta de la *Ontologí hermenéutica* como debiera tras su autodeclaración como Materialista. Insiste una vez más e que la distinción espíritu/naturaleza, así como la epistemología, no deben ser reformuladas sino abandonadas, lo que le sitúa ante la obligación de aclarar que su distinción entre *e si* y *para sí* no es de ningún modo una recuperación dualista, sino una clasificación dentr un mundo natural, material y homogéneo. Pero no se da cuenta de que una vez anulad el Absoluto un ámbito trascendental gnoseológico, un ámbito ontológico de un Ser qu cambia en el Tiempo y el ámbito de la contingencia, ya no son excluyentes. El problema d Habermas y Apel es que no introducen el Tiempo en sus reflexiones gnoseológicas (y no la hacen ontológicas) luego siguen en la modernidad absolutista y totalitaria.

Donde Rorty se queda en la superficie es cuando indica que no es necesario ningún punt de vista trascendental, ontológico ni universal, sino que basta con la *investigación empírica* con "la antropología cultural (en un sentido amplio que incluye la historia intelectual)[319]" A su juicio los positivistas tenían toda la razón al oponerse a la metafísica como el intent de ofrecer el conocimiento de lo que la ciencia no puede conocer motivo de que rechace lo dualismos y sea inmanentista. Esto supone la negación al desdoblamiento del mundo en físic y no-físico (natural y espiritual) que se encuentra ligada al señalamiento de límites para e conocimiento y a un agnosto-ateísmo epistemológico. Pero es necesario señalar en este punt que la comprensión ontológica de la co-pertenencia de los pares dialécticos tradicionales d la Historia del Pensar no implica necesariamente ninguna trascendencia ni ningún desdoblamiento del mundo al estilo monoteístico-moderno, así como una dialéctica bien entendid no tiene necesariamente que involucrar la idea de infinitud ilimitada del conocimiento y l dominación; sino que bien puede concebirse con todas sus limitaciones.

A su juicio y al nuestro la filosofía es relevante para las opciones político-morales. Pero l *filosofía sistemática* según este autor, si realmente llegase hasta el final en distinguir entre *hecho y valores* (lo que Rorty considera de forma positivista y errada equivalente al binomio *teorí y práctica*) y a trabajar exclusivamente con los primeros pudiendo quedar libre de valores; n se tornaría relevante para las opciones morales y no sería filosofía, sino una clase especial d ciencia. Es cierto que la religión explicada científicamente ya no es religión sino que es ciencia

[319] Richard Rorty, op. cit., p. 344.

ciencia de la religión. Pero Rorty no indica que la religión no reducida también pretende imponer verdades y con ellas prescribir formas de vida que deben ser las que hay que seguir. La ciencia es sistemática y la religión edificante pero a diferencia de Rorty nosotros vemos que ambas pueden ser tanto sistemas de dominación como sistemas de liberación, de modo que no encaja su dualismo entre sistemático y dominante y edificante y liberador.

Y esta confusión de querer reducir los valores a hechos sucede porque se pretende relacionar el captar los hechos tal como son, con el decirnos cómo vivir. De manera que, puesto que se nos imponen los hechos *verdaderos* en epistemología, igualmente se nos mostrarán los *valores político-morales* que hay que imponer a los demás. Pero si bien esta consideración ha sido y es intentada, nunca será posible, porque aunque la ciencia normal se pretenda libre de opciones morales, desde el punto de vista edificante hay que decir que sólo logra que sus valoraciones queden implícitas en el discurso normal y no explícitas. No es posible elegir no elegir, porque esto sería ya una elección. Cuando alguien dice no tener ideología sino sólo ciencia lo que le ocurre es que no es consciente de la ideología que le envuelve necesariamente.

Por el contrario, en la hermenéutica, "el acuerdo intersubjetivo y democrático sobre los objetos que se da en la ciencia normal[320]", no se considera como el descubrimiento de la Verdad a imponer, sino según Rorty como la construcción del mejor acuerdo posible en el momento actual, que será tanto epistemológico como político-moral, ya que elegir una teoría, es también comprometerse con los valores indisolublemente ligados a dicha teoría: "Ser conductista en epistemología es mirar bifocalmente el discurso científico-moral de nuestros días, como patrones adoptados por varias razones históricas y como consecución de verdad objetiva, donde *verdad objetiva* es ni más ni menos que la mejor idea que tenemos en la actualidad sobre cómo explicar lo que está ocurriendo[321]". Con lo cual, el discurso se tiene por provisional y teórico-práctico, en lugar de por exclusivamente teórico y eterno, lo que está bien; pero la de Rorty no es del todo la mejor idea, pues dice solo parcialmente la verdad parcial de la edificación, su filosofía es norteamericana y está falta de la profundidad de la europea.

Filósofos edificantes como Marx, Freud y Sartre, dice Rorty (no estamos de acuerdo con la clasificación de Marx entre los edificantes, pues nos parece más bien sistemático), se han dedicado a mostrar como la reflexión cambia el vocabulario y la conducta e indica que hay una tendencia ejemplificada en el cierre efectuado con Marx por los marxismos dogmáticos y el efectuado con Freud por el psicoanálisis sectario a convertir sus pensamientos revolucionarios en pensamientos de sostenimiento de un Sistema.

El concepto kuhniano de inconmensurabilidad planea sobre el planteamiento de Rorty forzándole a un relativismo al no reparar en los fenómenos de traducción y metaforización, aun percibiendo la compatibilidad o simultaneidad de diversos niveles de emergencia y alternativas múltiples en cada de uno de ellos: "La inconmensurabilidad implica irreductibi-

[320] Richard Rorty, op. cit., p. 347.
[321] Richard Rorty Ibid.

lidad, pero no incompatibilidad[322]". El que no se puedan reducir estos diversos *vocabularios* (dice Rorty reduciendo todo a lenguaje) no implica ningún desdoblamiento metafísico. El miedo a que la ciencia normal naturalista nos convierta en una cosa más que en una persona se identifica con el temor a la conmensurabilidad universal y a la ausencia de discurso anormal: "Pero los peligros para el discurso anormal no vienen de la ciencia o de la filosofía naturalista. Procede de la escasez de alimentos y de la policía secreta. Si hubiera tiempo libre y bibliotecas, la conversación que inició Platón no terminaría en la auto-objetivación -no porque algunos aspectos del mundo, o de los seres humanos, se libren se ser objetos de la investigación científica, sino simplemente porque la conversación libre y relajada produce discurso anormal[323]". La solución de las exigencias del *reino de la necesidad* son previas al *reino de la libertad* y condición de posibilidad del mismo.

Para matizar la postura de Rorty conviene apuntar que, dada la pluralidad de *vocabularios humanos*, es difícil imaginar la antiutopía de la reducción total de lo múltiple a lo Uno, pero no hay ninguna razón ni hermenéutica ni metafísica, ninguna inconmensurabilidad eterna, y ningún dualismo naturaleza/espíritu, que haga el segundo término permanentemente irreductible al primero, y que impida, al menos la posibilidad, de la conmensurabilidad total y definitiva. Lo que hoy es inconmensurable puede dejar de serlo mañana, luego la distinción *en sí* y *para sí* no nos asegura la imposibilidad de conmensurabilidad futura, nada lo hará. A este respecto creemos que a lo improbable que parece hoy en día la conmensuración global se une el hecho de que constantemente se esté produciendo discurso anormal, y que es sólo ésta última constatación la que nos puede llevar a adoptar una posición de prevención (producción de discurso anormal) contra la totalización. Desde la publicación del libro de Rorty que comentamos la emergencia de la Globalización y la hegemonía del Imperio norteamericano han vuelto a poner el peligro de Totalización o totalitarismo a la orden del día y ya no lo consideramos tan improbable; pues no nos parece que se limite a "discursos" puesto que la libertad de palabra la asegura siempre un Capitalismo cuando la palabra sobredeterminada por saturación en nada le afecta.

De acuerdo con Rorty *conocimiento* es sinónimo de *creencia*, todo conocimiento es creencia, pero ésta se divide en justificada mediante argumentos racionales e injustificada. Aquí es donde la teoría corre el riesgo de diluirse en la ideología y por eso el positivismo rortiano es aquí muy craso y vulgar. Para nosotros el conocimiento no es creencia si bien todo conocimiento está envuelto por creencias y determinaciones contextuales siendo imposible desgajar nunca completamente lo literario y lo científico; pero eso no quiere decir que no puedan darse márgenes de discriminación y plurales ámbitos de conocimiento.

Conocer es desde la *filosofía edificante* un derecho, el derecho a participar en la conversación de la humanidad, pero el retroceso mundial de la escuela pública y la falta de ocio en el mundo occidental impide que ese derecho se cumpla realmente. A juicio de Rorty la historia de la filosofía moderna constituye tan sólo una fase de la conversación: "espero haber demostrado cómo es posible considerar las cuestiones de que se ocupan actualmente los filósofos,

[322] Richard Rorty, op. cit., p. 350.
[323] Richard Rorty Ibid.

y de las que ellos consideran que se ha ocupado siempre (quizá sin saberlo) la filosofía, como resultados de accidentes históricos, como giros que ha tomado la conversación. Durante mucho tiempo ha seguido este derrotero, pero quizá adopte otra dirección sin que por ello los seres humanos pierdan su razón, ni pierdan contacto con *los problemas reales*[324]". Todavía los sucesores sistemáticos de Kant se encuentran en el centro de la filosofía pero si los ataques edificantes tienen efecto, con el derrumbe de la imagen tradicional del filósofo se derrumbará la hegemonía de tal filosofía: "Abandonar la idea del filósofo en cuanto persona que conoce algo sobre el conocer que ningún otro conoce también sería abandonar la idea de que su voz tiene derecho preferente a la atención de los demás participantes en la conversación[325]". De manera que, sin la idea de la filosofía como algo que ofreciese *fundamentos* para el resto de la cultura, o que sentenciase desde el tribunal de la razón sobre los dominios de otras disciplinas, dejaría de existir el filósofo privilegiado, para pasar a ser filósofo (sin privilegios), todo ser humano, en cuanto participante de una gran conversación.

Desde el punto de vista hermenéutico la objetividad consiste en prácticas sociales funcionales y bien asentadas, y su búsqueda constituye uno de los componentes de la educación. *La filosofía edificante presupone la sistemática* puesto que surge como una reacción ante lo establecido, por eso mismo no es reactiva en sentido nietzschiano sino afirmativa. De manera que la educación siempre empieza por la socialización normalizada y es una vez que estamos familiarizados con esa parte de la educación que forma el discurso normal de las ciencias naturales y de la filosofía sistemática que podemos reaccionar, afirmándonos en su contra. "El discurso anormal y *existencial* depende siempre del discurso normal..., la posibilidad de la hermenéutica depende siempre de la posibilidad (y quizá de la realidad) de la epistemología, y... la edificación utiliza siempre materiales proporcionados por la cultura de la época[326]". Intentar el discurso anormal por ignorancia es un absurdo o una locura, adoptar un discurso exterior, ya sea rechazando o conservando el normal, es una posibilidad siempre abierta para quien sea capaz de realizar semejante esfuerzo de bilingüismo. Cada sociedad forma un discurso normal y una serie de discursos anormales, junto a los que, para llenar una laguna de Rorty, podríamos llamar *discurso exterior* y los *discursos ignorantes* (reacción contra la normalidad sin familiarizarse suficientemente con ella y, consecuentemente, incapacidad de proponer una opción alternativa interesante) y también estarían los *discursos exteriores ignorantes* (rechazo de la normalidad -con o sin familiaridad- y pretensión de adoptar un vocabulario externo alternativo sin familiarizarse suficientemente con él). La *hermenéutica gadameriana* salva los escollos mencionados al hacerse cargo de la tradición y la *filosofía de la diferencia*, aunque no explícitamente, no deja de estar realizada por profundos eruditos y elevados conocedores del pensamiento que les precede.

Respecto al nuevo estatuto del profesional de la filosofía en el supuesto de que la hermenéutica radical terminase generando transformaciones del status quo, (para lo cual a nuestro juicio no bastan los discursos sino que simultáneamente tendrían que darse cambios políticos y económicos de índole estructural que estamos muy lejos de alcanzar), Rorty lo califica como

[324] Richard Rorty, op. cit., pp. 352-353.
[325] Richard Rorty, op. cit., p. 353.
[326] Richard Rorty, op. cit., p. 331.

Historiador de la filosofía: "En cualquier caso, la necesidad de profesores que hayan leído a los grandes filósofos desaparecidos es más que suficiente para garantizar que siga habiendo departamentos de filosofía mientras siga habiendo universidades[327]". Lo que parece una sugerencia implícita a que dejen de haber primero filósofos profesionales, después departamentos de filosofía, para terminar con que desaparezcan las universidades y sea la ciudad escuela y los ciudadanos, todos, tanto alumnos como profesores. El peligro neoliberal de esta bonita idea que suscribimos estriba en que liquidar el soporte estatal de los profesionales de la historia del pensamiento pudiera no ser seguido de la devolución del ágora a los ciudadanos, sino del desmantelamiento político y social al que venimos asistiendo desde la publicación del libro de Rorty. Una mejor solución sería la de mantener el soporte público de la filosofía, sus instituciones educativas, al tiempo que extender la conversación sectaria de una Academia cerrada, abriéndola a toda la ciudadanía y extendiéndola a toda la sociedad. Así, en lugar de encapsular el conocimiento en ghettos académicos y prepara círculos cerrados elitistas, para la desagradable tarea de la dominación y de la guerra, se entrenaría todo el mundo en la difícil tarea de la libertad y de la convivencia. Pero para eso haría falta la ruptura de numerosas jerarquías para lo cual sería necesario que *el derecho a la renta básica, el ocio y la formación* se cumpliese plenamente en la realidad y no sólo en las palabras, sería necesaria una *democracia real o radical* y no la *democracia formal* que tenemos hoy en día.

[327] Richard Rorty, op. cit., p. 354.

BIBLIOGRAFÍA SUCINTA

ALBA RICO, Santiago *La ciudad intangible*. Editorial Hiru. Guipuzkoa 2001.

ALBA RICO, Santiago *Aprender a tener miedo*. Rebelión 5- 9-2002.

ALTHUSSER, Louis «Acerca de los síntomas de la existencia concreta de la universalidad del género humano». Carta a Michel Simon del 14 de mayo de 1965. En: Louis Althusser, Jorge Semprún, Michel Simon, Michel Verte *Polémica sobre marxismo y humanismo*. Ed.Siglo XXI, (1ª edición,1968), 6ª edición, 1974.

AQUINO, Tomás de *Compendio de Teología*. Editorial Orbis. Barcelona 1986.

ARISTÓTELES *ÉticaNicomáquea*. Editorial Gredos, Madrid 1988.

ARISTÓTELES *Metafísica*. Ed.Gredos. Madrid 1990. Edición trilingüe y traducción de Valentín García Yebra.

ARISTÓTELES *Política*. Editora Nacional, Madrid 1981.

BADIOU, Alain *Manifiesto por la filosofía*. Cátedra, Madrid 1990.

BADIOU, Alain «Las ideas existen y tienen poder». (Entrevista a). Rebelión Web & La Nación 26-4-2004.

BAREA, Arturo *La forja de un rebelde* I, II, III (1ª edic.1951). Bibliotex 2001.

BARLEY, Nigel *The Innocent Antropologist. Notes from a Mud Hut*. Penguin Books. England 1983.

BARLEY, Nigel *Una plaga de orugas. El antropólogo inocente regresa a la aldea africana.* (1ªed. inglesa 1986). Ed.Anagrama. Barcelona 1993.

BORGES, Jorge Luis *La cifra.* Alianza 1981.

BORGES, Jorge Luis *La cifra.* Alianza Editorial. Madrid 1982.

BOVER, José María & O'CALLAGHAN, José (Edición crítica) *Nuevo Testamento trilingüe.* BAC Madrid 1977.

BUENO, Gustavo *¿Qué es la filosofía? El lugar de la filosofía en la educación. El papel de la filosofía en el conjunto del saber constituido por el saber político, el saber científico y el saber religioso de nuestra época* (2ª edición aumentada) (25-XI-1995 / Pentalfa Ediciones, Oviedo). Edición electrónica: http://www.uniovi.es/~filesp.

BUENO, Gustavo *España frente a Europa.* Alba Editorial Barcelona 1999.

BUENO, Gustavo: «Sobre la filosofía del presente en España». Revista El Basilisco Nº8, segunda época, primavera 1991.

CALDERON DE LA BARCA, Pedro *La vida es sueño.* Editorial Alhambra. Madrid 1988.

CAMUS, Albert *Discours de Suède.* Paris. Gallimard 1997.

CAMUS, Albert *¡España Libre!* Ediciones Jucar. Madrid 1978.

CASTILLO, Michel del *Tanguy. Historia de un niño de hoy.* Editorial Ikusager. Vitoria-Gasteiz, noviembre 1999.

CHANDLER, Raymond *Chandler por sí mismo.* Editorial Debate, edición a cargo de Dorothy Gardiner y Kathrine Sorley Walker, Madrid 1990.

CHOMSKY Noam «Sobre mantenernos informados y la defensa propia intelectual». ZNet Commentaries, 3-8-1999: *On staying informed and intellectual self-defense.* Traducido en ZNet en español: http://www.zmag.org/Spanish/0301self.htm

COLLI, Giorgio *Scritti su Nietzsche.* Adelphi Edizioni, Milano 1993.

CONRAD, Joseph *El corazón de las tinieblas.* Alianza Editorial, Madrid 1991.

CORNFORD, F.M. *La filosofía no escrita.* Ed.Ariel. Barcelona 1994.

DEBORD, Guy *La sociedad del espectáculo.* Pre-Textos, Valencia 1999.

DELEUZE, Gilles & Guattari, Félix *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Pre-Textos. Valencia 1988.

DELEUZE, Gilles & Guattari, Felix *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia.* Ed. Seix-Barral. Barcelona 1972.

DELEUZE, Gilles *Lógica del Sentido.* Ed.Paidós. Barcelona 1994.

DELEUZE, Gilles *Nietzsche y la filosofía.* Anagrama, 2ª edición española 1986.

DERRIDA, Jacques *La escritura y la diferencia.* Editorial Anthropos. Barcelona 1989.

DERRIDA Jacques *Espolones. Los estilos de Nietzsche.* Pretextos. Valencia 1981.

DERRIDA Jacques *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales.* Proyecto A Ediciones, Barcelona 1997.

DERRIDA Jacques «Tener oído para la filosofía». (Entrevista a). En: DERRIDA Jacques *E tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales.* Proyecto A Ediciones Barcelona 1997, pp. 39-47.

DERRIDA Jacques «Carta a un amigo japonés». En: DERRIDA Jacques *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales.* Proyecto A Ediciones, Barcelona 1997 pp. 23-27.

DERRIDA Jacques *Espectros de Marx. El estado de la deuda. El trabajo del duelo y la nueva Internacional.* Editorial Trotta, Madrid 1995.

DERRIDA Jacques (Entrevista a) *Estoy en guerra conmigo mismo.* Le Monde 19-8-2004.

DERRIDA Jacques *Historia de la mentira: Prolegómenos.* Universidad de Buenos Aires. Argentina 1997.

DERRIDA Jacques *¡Palabra!* Trotta, Madrid 2001.

DIELS-KRANZ *Die Fragmente der Vorsokratiker,* von Hermann Diels; Herausgegeben von Walter Kranz. Dublin: Wiedmann, 1972ss.

ENGELS, Friedrich *Anti-Dühring.* (1877, 1ª). Tercera edición, corregida y aumentada po Engels, 1894. Editorial Ayuso, Madrid 1978.

ENGELS, Friedrich *Del socialismo utópico al socialismo científico,* [1892, 1ª]. MIA: Marxis Internet Archive (2000): http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/dsusc/index.htm

EPICURO *Obras.* Editorial Técnos. Madrid 1994.

ESCOHOTADO, Antonio *Caos y Orden.* Editorial Espasa-Calpe, Madrid 1999.

FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos & ALBA RICO, Santiago *Volver a Pensar.* Editorial Akal Madrid 1989.

FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos *Geometría y tragedia. El uso público de la palabra en la sociedad moderna.* Editorial Hiru, Guipúzcoa, 2001.

FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos *Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault* Libertarias / Prodhufi, Madrid 1992.

FERRERO, Miguel & SANTOS, Emilio: «Realismo local y mecánica cuántica». «I. El pape de los principios filosóficos en la física». En: VVAA *Fundamentos de física cuántica.* Edición de Fernández Rañada. Editorial Complutense 1996.

FO, Dario *El fascismo ha regresado a Italia. Rebelión* 14 de febrero del 2002 / *Le Monde,* 1 de enero de 2002.

FOUCAULT, Michel *Vigilar y castigar.* Editorial Siglo XXI, Madrid 1998.

FOUCAULT, Michel *Microfísica del Poder.* Editorial La Piqueta. Madrid 1994.

FREUD, Sigmund *El Malestar en la Cultura* (1930). Alianza editorial. Madrid 1970.

FREUD, Sigmund *Obras Completas*. Editorial Orbis. Barcelona 1988.

FUENTES, Carlos *Los años con Laura Díaz*. [1999]. Suma de Letras. Madrid, junio de 2001.

GADAMER, Hans Georg *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme, 4ªed. Salamanca 1991.

GALBRAITH, John Kenneth *La cultura de la satisfacción*. Editorial Ariel. Barcelona 1992.

GARAUDY, Roger *Les Mythes fondateurs de la politique israélienne*. Samizdat R.Garaudy, Librairie Roumaine de Paris, 1996.

GARCÍA CALVO, Agustín (Atribuible a): Anónimo *De los modos de integración del pronunciamiento estudiantil*. Editorial Lucina. Madrid 3ª edición 1987; 1ª edición París 1973.

GARCÍA CALVO, Agustín *Presentación* de su traducción de la obra de ROTTERDAM, Erasmo *De la urbanidad en las maneras de los niños*. Clásicos de Educación 1, MEC, 1985.

GIL, Luis *Censura en el mundo antiguo*. Alianza Universidad. Madrid 2ª edición 1985.

GOYTISOLO, José Agustín *Bajo tolerancia 1974/1996*. Editorial Lúmen. Barcelona 1998.

GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la Filosofía Griega*. Vol.V: *Platón: segunda época y la Academia*. Editorial Gredos. Madrid 1992. [Primera edición inglesa. Cambridge University Press 1978].

HAVELOCK, Eric A. *Prefacio a Platón*. Ed.Visor. Madrid 1994.

HEGEL, G.W.F. *Die Phänomenologie des Geistes*. [1807]. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1986. [Traducción: *Fenomenología del Espíritu*. FCE. Madrid 1988].

HEIDEGGER, Martín *Holzwege*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1977. GA-Band 5. [Versiones españolas: Martín Heidegger *Sendas Perdidas*. Buenos Aires 1960 & Martín Heidegger *Caminos de bosque*. Alianza, Madrid 1997].

HEIDEGGER, Martin *Nietzsche*. Volumen I & II. Ediciones Destino. Barcelona 2000.

HEIDEGGER, Martin *Tiempo y Ser*. Editorial Técnos. Madrid 2003.

HEIDEGGER, Martin *El final de la filosofía y la tarea del pensar*. En: *Tiempo y Ser*. Editorial Técnos. Madrid 2003.

HERÓDOTO *Historia*. Volumen I. Editorial Gredos. Traducción y notas de Carlos Schrader. Madrid 1977.

HESIODO (R.Merkaelbach & Martin L.West Edit.) *Fragmenta Hesiodea*. Ediderunt R.Merkaelbach et M.L.West. Oxonii: E.Typographeo Clarendoniano, 1967. VII.

HÖLDERLIN, Friedrich *El archipiélago*. Alianza. Madrid 1985.

HÖLDERLIN, Friedrich *Poemas*. Introducción y versión de Luis Cernuda. Edición bilingüe. Visor Madrid 1985.

K.DICK, Philip *La máquina preservadora* (1969). Editorial Edhasa Barcelona 1989.

KACZYNSKI, Ted «El buque de los necios». Accesible a través de la Web: http://es.geocitie com/anticivilizacion/buque_necios.htm

KANT I. «Carta de Kant a Maria von Herbert, primavera de 1792 (borrador)». (Langton Ra compilador) *El desconsuelo del deber. El reto de Maria von Herbert a Kant*. En:

http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/textscavern/deberkant0304.htm#a0 (Tra ducción de Luis Fernández-Castañeda. Revisión de Isabel Posadas. Agosto de 2004)

KANT, Immanuel *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*. (1786). Universidad Com plutense. Madrid 1995.

KANT, Immanuel *Kritik der Urteilskraft*. Werkausgabe Band X. Suhrkamp Verlag 1957.

KANT, Immanuel *La metafísica de las costumbres*. Técnos. Madrid 1989.

KANT, Immanuel *Teoría y Práctica*. Tecnos, Madrid, 1986.

KAUFMANN, Walter *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, New Jerse Princeton University Press 1974.

KIERKEGAARD Sören *The Concept of Irony With Continual Reference to Socrates*.

[Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates, 1841]. KW2, SKS1, SV8.

KEYNES, J.M. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* (1936). FCE, Méxic 1995.

KROPOTKIN, P. *La conquista del pan*. Editorial Zero-Zyx. Madrid 1973.

LAFARGUE, Paul *Le droit a la paresse. Réfutation du droit au travail de 1848*. [1880]. MIA Marxist Internet Archive:

http://www.marxists.org/francais/lafargue/works/1880/00/lafargue_18800000.htm

LAFARGUE, Paul *El derecho a la pereza*, [1880]. Editorial Fundamentos. Madrid 1998.

LEIPOLDT, Johannes & GRUNDMANN, Walter (directores). *El mundo del Nuevo Testamento*. Vol.I. Estudio Histórico-cultural. Ediciones Cristiandad, Madrid 1973.

LEVINAS, Emmanuel *Totalidad e infinito*. Ed.Sígueme. Salamanca 1977.

LEVINAS, Emmanuel *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*. Editions Albin Michel, 10ªed París 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude *Tristes trópicos*. (1ªed.1955) Ed.Paidós Barcelona 2ªedición españo 1992.

LLEDÓ, Emilio *El silencio de la escritura*. Centro de Estudios Constitucionales. Madri 1992.

LUKÁCS, G. *El Asalto a la Razón. (La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* Ed.Grijalbo, Barcelona, 2ª ed. 1967. (1ª ed. alemana 1953; 1ª ed. español 1958). Tradu ción: Wenceslao Roces.

LYOTARD, Jean-François *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia* [1986]. Gedisa. Barcelona, 1994.

MACHIAVELLI, Niccolò *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Ed. Giogio Inglese. Biblioteca Universale Rizzoli. Milano 1984.

MACHIAVELLI, Niccolò *Tutte Le Opere*. A cura di Mario Martelli. Sansón Editore. Firenze 1992.

MAESO, David Gonzalo *Manual de Historia de la Literatura Hebrea*. Editorial

MANN, Thomas *La Montaña Mágica*. Ed.Plaza y Janés. Barcelona 1989.

MANN, Thomas *Tonio Kröger*. Editorial Plaza & Janés. Barcelona 1984.

MANN, Thomas *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Editorial Plaza&Janés. Barcelona 1986.

MARCOS, Subcomandante *La derecha intelectual y el fascismo liberal*. Le Monde Diplomatique Agosto de 2000. Y también su resumen en: Manière de voir 72. *Le Nouveau Capitalisme*. Le Monde diplomatique, décembre 2003-janvier 2004 (Bimestriel): «L'intellectuel de droite», pp. 29-30, Par le Sous-Commandant Marcos. [Traducido por nosotros en la Web Rebelión.org: Subcomandante Marcos *El intelectual de derechas*]: http://www.rebelion.org/medios/040115sub.htm

MARX, Karl & Engels, Friedrich *La sagrada familia*. (1845). Editorial Akal, Madrid 1977.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich *Obras Digitalizadas en Español*. MIA: Marxist Internet Archive: http://www.marxists.org/espanol/m-e/

MARX, Karl (Carta) *a Bebel, Liebknecht, Bracke y otros*. Londres, mediados de septiembre de 1879. MIA: Marxist Internet Archive (marzo 2001): http://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/1879circu.htm

MARX, Karl *Crítica del Programa de Gotha*. MIA: Marxist Internet Archive: http://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/gothai.htm

MARX, Karl *El Capital*. I, II, III. MEW Band 23, 24 y 25. [Traducción: *El Capital*. Libro I, II, III. Editorial Siglo XXI. Madrid 1998].

MARX, Karl *El Capital: Crítica de la Economía Política*. Ed.EDAF. Madrid 1967. (Traducción de la edición francesa de J.Roy, corregida por el propio Marx).

MARX, Karl *La cuestión judía*. En: OME 5/ Obras de Marx y Engels. Manuel Sacristán (dtor): *Manuscritos de Paris. Escritos de los Anuarios Francoalemanes*. Editorial Crítica-Grijalbo. Barcelona 1978. [Traducción: José María Ripalda].

MARX, Karl *Líneas Fundamentales de la Crítica de la Economía Política*. (*Grudrisse*: 1857-1858). OME 21: traducción de Javier Pérez Royo. Editorial Crítica. Barcelona 1977.

MARX, Karl *Manuscritos de Paris*. En: OME 5. Editorial Crítica-Grijalbo. Barcelona 1978.

MARX, Karl *Werke*. [La ideología alemana], MEW3. Berlín, Dietz Verlag 1961-68.

MARX, Karl & Engels, Friedrich *Correspondencia*. Tomo III. (Leningrado, 1ª edición alemana 1934). Ediciones de cultura popular. México (2ª edición española), 1972.

MIRÁNDOLA, Pico (de la) *De la dignidad del hombre*. Editora Nacional, Madrid 1984.

MONTAIGNE *Ensayos*. I-III. Orbis. Barcelona 1988.

MONTESQUIEU *El espíritu de las leyes*. I-II. Orbis. Barcelona 1991.

NEGRI, Antonio & Hardt, Michael *Empire*. Harvard University Press 4ª, 2001.

NEGRI, Antonio (Entrevista a) *Luego del fin del mundo*. Tomada de Internet el 28-4-! en: http://www.civila.com/hispania/autonomia/negri.htm. (Hoy página Web desapa cida).

NEUMANN, John von *Method in the Physical Sciences*. Collected Works, vol.6. Pergam 1963.

NIETZSCHE, *Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA) [& Kritische Gesamtausgabe] (KG Herausgegeben von Giogio Colli und Mazzimo Montinari in 15 Bänden. Walter Gruyter. Berlin-New York, 1967 y ss.

OÑATE Y ZUBIA, Teresa *El retorno griego de lo divino en la Postmodernidad*. Editorial debarán, Madrid 2000.

OÑATE Y ZUBIA, Teresa *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occiden* Con la colaboración de: Cristina García Santos. Editorial Dykinson, Madrid 2004.

ORTEGA Y GASSET, José *Meditación de la Técnica*. Revista de Occidente Alianza Editorial, Madrid 1982.

ORTEGA Y GASSET, José *Misión de la Universidad*. En: *Obras Completas*. Tomo IV. Aliar Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1987.

PERETTI, Cristina de *Jaques Derrida texto y deconstrucción*. Editorial Anthropos, Barcelo 1989.

PERETTI, Cristina de *Jacques Derrida. La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. E torial Piados, Barcelona 1989.

PESSOA, Fernando *El banquero anarquista y otros cuentos de raciocinio*. Alianza Editori Madrid 1992.

PLATÓN, (John Burnet Ed.) *Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instru Ioannes Burnet. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1957, 1967. Scriptorum Clas corum Bibliotheca Oxoniensis. (Texto griego en 5 vols.). [Traducción: *Diálogos*. Bibliot clásica Gredos, vol.I-VII. Traducción de varios autores. Madrid 1981-1992].

PUENTE OJEA, Gonzalo *Ideología e Historia. La formación del Cristianismo como fenóm ideológico*. Editorial Siglo XXI. Madrid, 1991.

RACIONERO, Quintín «Heidegger urbanizado. (Notas para una crítica de la hermen tica)». Revista de Filosofía, 3ª época, vol IV (1991), núm.5. Editorial Complutense Madrid.

RACIONERO, Quintín «La resistible ascensión de A.Sokal. Reflexiones en torno a la respon bilidad comunicativa, el relativismo epistemológico y la postmodernidad». En: *La filoso*

en el fin de siglo. Materiales para un análisis del pensamiento del s.XX. Revista Éndoxa nº12, vol.2, pp. 423-483. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 2000.

RACIONERO, Quintín «La suerte del marxismo». En: Revista de Filosofía Meta. Volumen 1, nº1, enero de 1987, pp. 129-144.

RACIONERO, Quintín «Lo sagrado y lo perfecto». En: VVAA *Lo santo y lo sagrado*. Edición de Félix Duque. Editorial Trotta. Madrid 1993.

RACIONERO, Quintín «Postmodernidad e historia. Tareas de la investigación histórica en tiempos de la posthistoria». En: Revista Anales del Seminario de Metafísica (1997), nº31, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid.

RAMONET, Ignacio «Mourir au travail». En: «Le Monde diplomatique», juin 2003: http://www.monde-diplomatique.fr/2003/06/RAMONET/10125

RAVENTÓS, Daniel *El derecho a la existencia. La propuesta del subsidio universal garantizado*. Editorial Ariel. Barcelona 1999.

RORTY, Richard *¿Qué es filosofía? Lo bello y lo sublime*. (Primera conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid el 26/5/98. Acompañada de un *paper* -en inglés- con el mismo título).

RORTY, Richard *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. (1ªed.Princeton University Press 1979). Ed.Cátedra. 2ªed. Madrid 1989.

ROSTAND, Edmond *Cyrano de Bergerac*. Booking International, Paris 1993.

ROUSSEAU, J.J. *Confesiones*. Planeta. Barcelona, 1993.

ROUSSEAU, J.J. *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Ed.Alianza. Madrid 1988.

ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre la Economía Política*. Ed.Técnos. Madrid 1985.

ROUSSEAU, Jean-Jacques *Escritos polémicos*. Tecnos, Madrid, 1994.

ROYO HERNÁNDEZ, Simón «¿No les oyes gritar?». Web Rebelión: http://www.rebelion.org/internacional/royo091202.htm

ROYO HERNÁNDEZ, Simón «¿Que hay de malo en la Constitución de Irán?». Web: http://www.rebelion.org/opinion/sroyo110602.htm

ROYO HERNÁNDEZ, Simón «De cómo una filosofía de la vida puede surgir a través de una meditación sobre la muerte». Web: http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/alegria.pdf

ROYO HERNÁNDEZ, Simón «Edward S.Curtis y los indios norteamericanos». Web: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=1509

ROYO HERNÁNDEZ, Simón «Ensamblajes estructurales en la era del capitalismo», Web: http://www.rebelion.org/opinion/royo141002.htm

ROYO HERNÁNDEZ, Simón «Historia de K». Web *La Caverna de Platón*: http://www.lacavernadeplaton.com/artebis/histok0304.htm

ROYO HERNÁNDEZ, Simón «Leni Riefenstahl y la estética fascista: cuando el sépti arte se pone al servicio de poderes inconfesables». Noviembre de 2003. Web Caverna Platón: http://www.lacavernadeplaton.com/artebis/riefensthal0304.htm

ROYO HERNÁNDEZ, Simón «Los amantes de la guerra» Abril de 2003. Web: http://w lacavernadeplaton.com/articulosbis/amanguerra0203.htm

ROYO HERNÁNDEZ, Simón «Los Estados Unidos y sus aliados: ¿un nuevo fascismo?». VVAA *Washington contra el mundo*. Editorial Foca. Madrid 2003, págs.201-208.

ROYO HERNÁNDEZ, Simón «No lo saben pero lo hacen», Web Rebelión: http://w rebelion.org/opinion/sroyo100203.htm

ROYO HERNÁNDEZ, Simón «Oriana Fallaci y la fiebre antimusulmana». Web Rebeli http://www.rebelion.org/cultura/royo211102.htm

ROYO HERNÁNDEZ, Simón «Sobre evolucionismo y comportamiento humano». Dici bre de 2001. Web: http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/simondarwin1.h

ROYO HERNÁNDEZ, Simón: «¿Hay que mentir por la causa?». Web: http://www.rebeli org/medios/030710royo.htm

ROYO HERNÁNDEZ, Simón: «¿Qué es el Materialismo?», Web *A Parte Rei*: http://ser pntic.mec.es/~cmunoz11/mate.pdf

ROYO HERNÁNDEZ, Simón: «Devenir del Ser y filosofía del concepto. (Un coment del «Prólogo» a la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel)». Revista Digital *A Parte* nº29, septiembre de 2003: http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/royo29.pdf

ROYO HERNÁNDEZ, Simón: «El tiempo de la venalidad universal». Web: http://w rebelion.org/izquierda/royo030802.htm

ROYO HERNÁNDEZ, Simón: «Las Olimpiadas de la Filosofía (Acerca del concurso In nacional de ensayo Lettre International-Weimar 1999)». Revista Ilustración (Haskal Web: http://www.terra.es/personal/yehudah/1999/otros9.html

ROYO HERNÁNDEZ, Simón: «Los nuevos reaccionarios y el mito de Camp David». W http://www.rebelion.org/medios/sroyo300103.htm

ROYO HERNÁNDEZ, Simón: «Troya y la dignidad de los vencidos». En: http://w lacavernadeplaton.com/articulosbis/troya0304.htm

RUSSELL, Bertrand *Libertad y Organización*. Editorial Espasa-Calpe. Madrid 1970. [1ªedic española 1936. Traducción: León Felipe. Título original: *Freedom and Organizat* 1ªedición original inglés de 1934].

RUSSELL, Bertrand *Proposed Roads to Freedom: Anarchy, Socialism and Syndicalism*. N York, Henry Holt & Co, 1919.

SABORIT, Pere *Política de la alegría o los valores de la izquierda*. Pre-Textos. Valer 2002.

SCHLECHTA, Karl *Der Fall Nietzsche*. Carl Hanser Verlag. München 1959.

SCHOPENHAUER, Arthur *Aforismos sobre el arte del buen vivir*. Valdemar. Madrid 1998.

SCHOPENHAUER, Arthur *El mundo como voluntad y representación*. Editorial Trotta, Madrid 2004.

SÉNECA, L. *Diálogos*. Editora Nacional. Madrid 1984.

SHAKESPEARE, William *The Complet Works*. Gramercy Books. London 1990.

SPINOZA, Baruch *Etica*. Editorial Orbis. Barcelona 1989. [Traducción de Vidal Peña].

STALIN, Joseph *Entrevista con el escritor H.G. Wells* (1934). MIA: Marxist Internet Archive, (2002): http://www.marxists.org/espanol/stalin/1930s/1934-wells.htm

STEINER, George *Nostalgia del absoluto*. Ediciones Siruela, Madrid 2001.

SZLEZÁK, T.A. *Leer a Platón*. Ed. Alianza Universidad. Madrid 1997.

TABUCCHI, Antonio *Sostiene Pereira*. Editorial Anagrama. Barcelona 1997. (1ªed.italiana Milán, 1994).

TAVIRA SEGOVIANO, Juan Francisco *Globalización: la relación entre poder y tecnología*. (Trabajo aún inédito cedido por su autor).

TEXTOS GRIEGOS Y LATINOS, en lengua original y traducción inglesa, junto al diccionario griego-inglés LIDDELL-SCOTT On-Line, en: *Perseus Digital Library*: http://www.perseus.tufts.edu/

TORRENS, José Montserrat *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*. Muchnik Editores. Barcelona 1989.

TOVAR, Antonio *Un libro sobre Platón*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid 1973.

TUCÍDIDES *Historia de la guerra del Peloponeso*. Biblioteca clásica Hernándo. Introducción traducción y notas de Francisco Rodriguez Adrados. 2ª edición, Madrid 1967.

UNAMUNO, Miguel de *San Manuel Bueno Martir* (1930). Alianza, Madrid 1995.

VATTIMO, Gianni (comp.) *La secularización de la filosofía*. Ed.Gedisa. Barcelona 1992.

VERNANT, Jean Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Volumen I & II. Editorial Taurus. Madrid 1989.

VIDAL, César *La revisión del Holocausto*. Ed.Anaya-Muchnik. Madrid 1994.

VOLTAIRE *Lettres Philosophiques*. Garnier-Flammarion, 1964.

VVAA *Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer. Bilbao 1984.

VVAA *Fotografiando las matemáticas*. Carroggio Ediciones. Barcelona 2000.

WEBER, Max *Ensayos sobre sociología de la religión*. Vol.I-III. Editorial Taurus, Madrid 1988.

WITTGENSTEIN, Ludwig *Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza Editorial. Madrid 1987.

ZEDONG, Mao *Las Citas del Presidente Mao Tsetung*. Publicado: *Ediciones en Lengu tranjeras*. Beijing 1972. Edicion Digital: Biblioteca de Escritores Marxistas. Prep para el MIA por Juan Fajardo, (noviembre 1999): http://www.marxists.org/esp mao/citas-indice.htm

ŽIŽEK, Slavoj «Un Lenin ciberespacial: ¿por qué no?». Web Rebelión (6-9-2004).

ZOLA, Émile *Trabajo* (1901). Traducción de Leopoldo Alas «Clarín». Ediciones de la Madrid 1991.

Partimos de dos modelos generales del quehacer filosófico, para presentar, a la vez, un trabajo a destiempo que desglosa en varias secciones los pasajes hacia la unidad de lo que venimos a denominar como pensamiento posthumanista. Por tanto, la estructura de este libro y las proposiciones mismas que se defienden en él tiene y tienen una forma fractal, como las muñecas rusas, esto es, una forma en la que se reitera y explora en diferentes niveles de emergencia problemas análogos.

Simón Royo Hernández (Madrid, 1967) es profesor TAR en la Universidad Nacional de Educación a distancia (UNED) donde ha sido también profesor tutor de la asignatura Historia de la Filosofía antigua en el Grado de Filosofía. Ha sido profesor de Educación Secundaria y actualmente simultanea su labor en la UNED con la de Ayudante de Servicios Generales del Ministerio de Trabajo y Empleo. Entre sus numerosas publicaciones cabe destacar: -"*Nietzsche and Unamuno: The Meaning of the Earth*". New Nietzsche Studies. Nietzsche's Ecology & Kant, Neokantianism, Nietzsche. Volume 5:1/2 Spring/Summer 2002, pp.42-56. New York, USA.

